中國學術史講話目錄

中國學術史講話

第一講　學術思想的萌芽

概論

中國學術與苗族及東夷族

中華民族有四千多年的歷史，牠的學術思想一定發生很早；牠最初就和苗族接觸，不久又和東夷族接觸，牠的學術思想中一定吸收了苗族和東夷族的成分。這些事實，都是可以斷定的；不過因爲關於上古學術思想的情形，都只有傳說，而無可靠的記錄，所以我們對於這些情形，不能獲得確當的知識。司馬遷世爲史官，生當二千年之前，還說：『學者多稱五帝，尙矣；然尙書獨載堯以來，而百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。』孔子删書，也只斷自唐、虞；則唐、虞以前的情形，在二千多年以前的人看來，就已經不大明白，就已經難以置信。因此，我們要對於上古學術思想的情形，寫成一個有系統而可置信的記述，便是一件很困難而不可能的事體。不過我們從詩、書、左傳、國語一類書籍的追述中，很可以尋到春秋以前這個長期間學術思想的大概情形；所以以下就根據

這些書籍，分作四項來說：

(一)鬼神；

(二)術數；

(三)天；

(四)祖。

鬼神

楚語中言鬼神

原始時代，人類知識淺陋，以為宇宙間萬事萬物，都有神為之主宰。國語、楚語說：

「昭王問於觀射父曰：「周書所謂重、黎實使天地不通，何也？若無然，民將能天乎？」對曰：『非此之謂也。古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則神明降之。在男曰覡，在女曰巫。是使制神之處位次主，而為之牲器時服。而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號，高祖之主，宗廟之事、昭穆之世，……而敬恭明神者以為之祝。使名姓之後，能知四時之生，犧牲之物，……壇場之所，上下之神氏姓之出，而心率舊典者為之宗。

左傳中言鬼神

於是乎有天、地、神、明、類物之官，謂之五官，各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆。故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民匱於祭祀而不知其福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其為。嘉生不降，無物以享。禍災荐臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民。使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。」』

又，左傳昭公二十九年：

『秋，龍見於絳郊，魏獻子問於蔡墨曰：「吾聞之，蟲莫知於龍，以其不生得也，謂之知，信乎？」對曰：「人實不知，非龍實知。古者畜龍，故國有豢龍氏，有御龍氏。……及有夏孔甲，擾於有帝，帝賜之乘龍，河、漢各二，各有雌雄，孔甲不能食，而未獲豢龍氏；有陶唐氏既衰，其後有劉累，學擾龍於豢龍氏，以事孔甲，能飲食之，夏后嘉之，賜氏曰御龍。」……獻子曰：「今何故無之？」對曰：「夫物，物有其官，官修其方，朝夕思之，

一日失職，則死及之，失官不食，官宿其業，其物乃至，若泯棄之，物乃坻伏，鬱湮不育，故有五行之官，實列受氏姓，封爲上公，賜爲貴神，社稷五祀，是尊是奉。木正曰勾芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。龍，水物也，水官棄矣，故龍不生得。」……獻子曰：「社稷五祀，誰氏之五官也？」對曰：「少皡氏有四叔：曰重，曰該，曰修，曰熙，實能金木及水，使重爲勾芒，該爲蓐收，修及熙爲玄冥，世不失職，遂濟窮桑，此其三祀也。顓頊氏有子曰黎，爲祝融，共工氏有子曰勾龍，爲后土，此其二祀也。后土爲社稷田正也，有烈山氏之子曰柱，爲稷，自夏以上祀之。周棄亦爲稷，自商以來祀之。……」

上面兩段話，都是追述，當然不完全正確。相傳少皡是黃帝之子，顓頊是黃帝之孫，黃帝之事既難置信，則這兩段記載少皡、顓頊的話，便多少也含有傳說的性質。但是，從社會進化史的眼光看來，人類在原始時代，卻的確經過這樣的一個階段。當時人智淺薄，不解自然現象，不解生人之理，所以不得不把宇宙萬有，都歸之於鬼神。大抵當時的鬼神，不外天神、地祇、人鬼、物魅四者，這都不出乎自然

鬼靈魂崇拜

崇拜與靈魂崇拜之外。周禮一書，本不可信，但是，牠敍大宗伯之職一段，卻可以看出上古對鬼神崇拜的情形。牠說：

天神

『以禋祀祀昊天上帝；以實柴祀日月星辰；以槱燎祀司中、司命、風師、雨師。』——案此卽天神。

地祇

『以血祭祭社稷、五祀、五嶽；以貍沈祭山林川澤；以疈辜祭四方百物。』——案此卽地祇。

人鬼

『以肆獻祼享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。』——案此卽人鬼。

鬼神崇拜與日常生活

這種崇拜，都無不與當時的日常生活有關。得天時之和，所以拜天；受地利之饒，所以拜地；土可殖財，所以有社；穀可養生，所以有稷；山林川澤可以利人，所以拜山林川澤；至於人之有才能功烈爲人所崇仰者，死後卽成爲神，也受後人的祭祀。又物之變異不常者，也認爲是神。凡此，都是生民不解自然現象與生人之理所致。

多神

其次，從上面所引用的左傳與國語兩段話中，更可以窺見以下所述幾點：(一)

人格的神

政教不分

當時所謂神，一定是多神，所以說『制神之處位次主』；(二)當時所謂神，一定是擬人的，一定是具有人格的神，所以說『上下之神氏姓所出』，所以說神能降福受享，能憑降於人；(三)當時有專門事神的官，如覡巫宗祝之類，他們爲一部落中的最高主權者，和埃及的法老猶太的祭司長一樣，由此足見當時實爲政教不分。

術數

既信鬼神能夠主宰宇宙萬物，於是立術數之法，以探鬼神之意，以察禍福之機。漢書藝文志說：

『數術者，皆明堂羲和史卜之職也。史官之廢久矣，其書既不能具，雖有其書而無其人。易曰：「苟非其人，道不虛行。」……序數術六種。』

天文

『天文者，序二十八宿，步五星日月，以紀吉凶之象，聖王所以參政也。易曰：「觀乎天文，以察時變。」』

歷譜

『歷譜者，序四時之位，正分至之節，會日月五星之辰，以考寒暑殺生之實。故聖必正歷數以定三統服色之制。又以探知五星日月之會，凶阨之患，吉隆之喜，其術皆出焉。此聖人知命之術也。』

五行

『五行者，五常之形氣也。書云：「初一曰五行，次二曰羞用五事。」言進

用五事以順五行也。貌言視聽思心失而五行之序亂，五星之變作。皆出於律曆之數而分爲一者也。其法亦起五德終始，推其極則無不至。』

蓍龜

『蓍龜者，聖人之所用也。書曰：「汝則有大疑，謀及卜筮。」易曰：「定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善於蓍龜。是故君子將有爲也，將有行也，問焉而以言，其受命也如嚮。無有遠近幽深，遂知來物，非天下之至精，孰其能與於此？」』

雜占

『雜占者，紀百事之象，候善惡之徵。易曰：「占事知來。」衆占非一，而夢爲大。故周有其官，而詩載熊羆虺蛇衆魚旐旟之夢，著明大人之占，以考吉凶，參卜筮。』

形法

『形法者，大舉九州之勢，以立城郭室舍。形人及六畜骨法之度數，器物之形容，以求其聲氣貴賤吉凶。猶律有長短，而各徵其聲，非有鬼神，數自然也。然形與氣相首尾，亦有有其形而無其氣，有其氣而無其形，此精微之獨異也。』

以上所述天文、曆譜、五行、蓍龜，雜占、形法六者，便是當時的術數，屢見

左傳中的天文曆譜五行

於春秋左氏傳中，今分述如下：

昭公八年：『楚滅陳。晉侯問於史趙曰：「陳其遂亡乎？」對曰：「未也。……歲在鶉火，是以卒滅。……今在析木之津，猶將復出。」』

昭公十年：『春王正月，有星出於婺女。鄭裨竈言於子產曰：「七月戊子，晉君將死。」』

昭公十五年：『春，將禘於武公，戒百官。梓慎曰：「禘之日，其有咎乎？吾見赤黑之祲，非祭祥也，喪氛也，其在涖事乎？」』

昭公十七年：『冬，有星孛於大辰，西及漢。申須曰：「彗所以除舊布新也。天事恆象，今除於火，火必布焉。諸侯其有火災乎？」梓慎曰：「若火作，……其四國當之。……其宋、衛、陳、鄭乎？……其丙子若壬午作乎？……」鄭裨竈言於子產曰：「……若我有瓘斝玉瓚，鄭必不火。」』

昭公十八年：『春王二月，乙卯，周毛得殺毛伯過而代之。萇弘曰：「毛得必亡，是昆吾稔之日也。」』

昭公二十年：『春王二月，己丑，日南至，梓慎望氛曰：「今茲宋有亂，國

左傳中的蓍龜

左傳中的雜占

幾亡，三年而後弭，蔡有大喪。」』

昭公三十二年：『夏，吳伐越。……史墨曰：「不及四十年，越其有吳乎？越得歲而吳伐之，必受其凶。」』

以上天文歷譜五行

莊公二十二年：『初，懿氏卜妻敬仲。其妻占之，曰：「吉，是謂鳳凰于飛，和鳴鏘鏘，有媯之後，將育于姜；五世其昌，並爲正卿；八世之後，莫之與京。」周史有以周易見陳侯者，陳侯使筮之，遇觀䷓之否，䷋曰：「是謂觀國之光，利用賓于王。」』

襄公二十五年：『崔武子將娶棠姜，筮之，遇困䷮之大過，䷛陳文子曰：「夫不可娶也。其繇曰：『困於石，據於蒺藜，入於其宮，不見其妻，凶。』」』

以上蓍龜——案卜筮爲二術，卜以龜，筮以蓍。

桓公二年：『初，晉穆公之夫人，以條之役，生太子，命之曰仇，其弟以千畝之戰生，命之曰成師。師服曰：「異哉！君之名子也。……始兆亂矣，兄

其替乎？」』

僖公五年：『八月，甲午，晉侯圍上陽，問於卜偃曰：「吾其濟乎？」對曰：「克之。」公曰：「何時？」對曰：「童謠云：丙之晨，龍尾伏辰，均服振振，取虢之旂，鶉之賁賁，天策焞焞，火中成軍，虢公其奔。其九月十月之交乎？丙子旦，日在尾，月在策，鶉火中，必是時也。」』

以上雜占

左傳中的形法

文公元年：『王使內史叔服來會葬，公孫敖聞其能相人也，見其二子焉。叔服曰：「穀也，食子；難也，收子。穀也豐下，必有後於魯國。」』

以上形法

這六種術數，在上古時代，是很重要的。這些術數，都有專門的官來掌握，在上面引用的國語中，便有覡巫祝這些官職，又有『命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民』這兩句話，堯典也說：『乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授民時，』又說：『璿璣玉衡，以齊七政，』這都可以窺見上古重術數的情形。至於商代，則因『甲骨』的出現，更明證當時深信占卜。大抵當時所謂祝，其職務除司

祝之外，還負有以下三種責任：(一)協時月正日以便民事，(二)推終始五德以定天命，(三)占星象卜筮以決吉凶；史官以外，這種『祝』便是上古學術思想的中心點。

祝的三種責任

這種術數，在春秋時還很盛行，觀以上所引左傳各節，便可知道。那時楚國的梓愼，鄭國的裨竈，晉國的卜偃，宋國的子韋，都精通這種術數而備國君的顧問。他們都着重於『天人之際』的道理，後此陰陽家與五行家，即由此推衍而生。

天

以上講鬼神一節，實原始社會中的普遍現象，夏商以後，天帝之觀念起，遂由多神而進爲一神，然多神論亦並未消滅。天是最高的神，或稱皇天（召雅），或稱上天（信南山），或稱帝（洪範），或稱上帝（堯典），或稱皇天上帝，要之，都是指主宰宇宙萬有的天而言。分而言之，稱其體則曰天，稱其德則曰帝，所以孔穎達說：

一神

主宰的天

『據其在上之體謂之天，天爲體稱，故說文云：「天，顚也。」因其生育之功謂之帝，帝爲德稱也，故毛詩傳云：「審諦如帝。」』（禮記郊特牲疏）

此外還有形體的天，是指有形的蒼穹而言，這是天的本義，如『懷山襄陵，浩

形體的天

形容的天

科學的天

哲學的天

主宰的天有五種性質

浩浩天』(無典)『鶴鳴于九皋，聲聞于天』(鶴鳴)之類是。又有形容的天，如詩、鄘風、柏舟稱父爲天者是，這是以天去形容父。又有科學的天，如荀子天論篇把天解釋爲『自然』者是。更有哲學的天，如中庸所說『天命之謂性』及宋儒以『理』釋天者是。現在所要說的，就是那主宰宇宙萬有的天，或者叫做宗教的天。這種天，是有意識的人格神，第一，祂能生育萬民，爲之立君，如：

『邾子曰：「天生民，而樹之君，以利之也。」』(左傳文公十三年)

『晉師曠曰：「天生民，而立之君，使司牧之，勿使失性。」』(左傳襄公十四年)

第二，要尊崇天，要敬事天，然後可以得天祐，如：

『小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福。』(大明)

『敬天之怒，無敢戲豫；敬天之渝，無敢馳驅。』(板)

『皇天無親，惟德是輔。』(左傳僖公五年宮之奇引周書)

第三，天掌賞罰之權，如：

『天命有德，五服五章哉；天討有罪，五刑五用哉。』(皋陶謨)

『宋公曰：「孤實不敬，天降之災。」』（左傳莊公十一年）

第四，天監督一切政治，如：

『皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。』（皇矣）

第五，天命非人力所能左右，如：

『楚子曰：「天將興之，誰能廢之，違天必有大咎。」』（左傳僖公二十三年）

『王孫滿曰：「周德雖衰，天命未改，鼎之輕重，未可問也。」』（左傳宣公三年）

天能制定制度法典

以上所述，是直認天為有人格的有意識的神，天既能為民立君，於是人君所行種種制度法典，亦必為天所制定，如：

『天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』（烝民）

『不識不知，順帝之則。』（皇矣）

『無曠庶官，天工，人其代之。天敘有典，勅我五典五惇哉。天秩有禮，自我五禮有庸哉。』（皋陶謨）

『皇帝親問下民。……乃命三后，恤功於民。伯夷降典，折民惟刑。禹平水土，主名山川。稷降播種，農殖嘉穀。三后成功，惟殷於民。』(呂刑)

『我聞在昔，鯀堙洪水，汨陳其五行。帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃代興。天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敍。』(洪範)

所謂『有物有則』，所謂『帝之則』，所謂『天敍有典』『天秩有禮』，所謂『洪範九疇』，在昔都認爲是天所制定。這就一種十足加一的神權政治。

執行這種政治的，就是天子，所以說：

『天子作民父母，以爲天下王。』(洪範)

但是，『天生烝民』，明明就是說萬民都是天之子，何以王者獨稱天子呢？尙書召誥說：

『有王雖小，元子哉。』

這裏所謂元子，就是指天子而言，鄭玄更解釋道：

『言首子者，凡人皆云天之子，天子爲之首耳。』(召誥疏所引)

穀梁傳莊公三年，也說到這一點：

『母之子也可，天之子也可，尊者取尊稱焉，卑者取卑稱焉。』

范寧注曰：『王者尊故稱天子，衆人卑故稱母子。』

家族主義的神權政治

這樣看來，可見王者就是生民中有高德受天寵獨厚而即君師之位的人，以其尊貴，所以稱為天子，表記所謂『惟天子受命故曰天子』，就是這個意思。換句話說：君主就是天之元子，臣民就是天子之庶子，從而君主與臣民都是以天為祖的一個大家族，君主便是家長，臣民便是子弟，所以洪範說：『天子作民父母以為天下王。』這樣的政治，可以說是家族主義的神權政治。

元子既是由天所命，所以天又可以『改厥元子』（召誥），要『改厥元子』，則大必有所本。牠本於什麼？就是本於民意。所以說：

『天聰明，自我民聰民；天明畏，自我民明威。』（皐陶謨）

『天視自我民視，天聽自我民聽。』（孟子萬章上引泰誓）

『天矜于民，民之所欲，天必從之。』（左傳襄公三十一年穆叔引泰誓，又國語單襄公亦引之。）

後此孟子言『民貴君輕』，便是從這種思想出發。

祖

祭祖的意義

禮、郊特牲說：『萬物本乎天，人本乎祖。』所以敬天與敬祖並重。

敬祖的意思有二，最初是享鬼神，為的是求福避禍；後來民智日進，才有『慎終追遠』『反古復始』的意思。

『氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也；合鬼與神，教之至也。衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下陰為野土，其氣發揚於上為昭明；焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首，則百衆以畏，萬民以服。聖人以是為未足也，築為宮室，設為宗祧，以別親疏遠邇，教民反古復始，不忘其所由生也。』（小戴禮祭義）

敬祖與宗法

這段話很表明了祭祖的意義。但是，敬祖這件事，却含有宗法的意思，子孫敬祖，必敬其族之祖，所以說：

『神不歆非類，民不祀非族。』（左傳僖公十年）

『鬼神非其族類，不歆其祀。』（左傳僖公三十一年）

『非其鬼而祭之，諂也。』（論語為政篇）

所謂『不孝有三，無後為大，』便是從這宗法的觀點而發生的。

其次，從廟數方面，更可以看出這宗法的意味。堯典所謂『受終于文祖』『歸格於藝祖用特』，雖未明指所祀為何人，但指堯之祖廟而言，卻無疑義。到了夏世，便規定為天子五廟；殷世，天子六廟；降及周世，則更詳備：即天子於天下為大宗，有七廟；諸侯則其始封者為別子，即為祖，不得復祖天子，故五廟；順是大夫三廟，士一廟；庶人無廟而祭於寢（見禮記、王制）。惟其敬祖含有宗法的意味，所以說：

『人道，親親也。親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族。』（大傳）

家族本位

此敬祖觀念與敬天觀念相結合，於是推論之結果，直認全人類為一大家族。中國的政治，以家族為本位，中國的社會，以家族為本位，都是由這觀點出發的。（自然我們不應忘記：這是農業經濟的反映。）惟其如此，所以說：

『明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國其如示諸掌乎？』（中庸）

『天下之本在國，國之本在家。』（孟子）

『欲治其國者先齊其家。』（大學）

孝

家族既這樣重要，而維繫這家族的規範就是孝。孟子言孝，首稱大舜，他說：

『舜盡事親之道而瞽瞍厎豫，瞽瞍厎豫而天下化，瞽瞍而天下之爲父子者定，此之謂大孝。』像這說法，簡直以孝爲治天下的大本。後來契敷五敎，把父子有親，列在君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信之前；周官六行，則孝居友、睦、婣、任、卹之首（見周官大司徒）。孝之重要，由此可以想見。所以後來竟有百行孝爲先之說，而孝也就成爲中華民族的惟一道德，如：

『夫孝始於事親，中於事君，終於立身。』（孝經）

『夫孝，德之本也。』『人之行莫大於孝。』（孝經）

『居處不莊，非孝也。事君不忠，非孝也。涖官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。戰陳無勇，非孝也。』（禮、祭義）

『孝有三：小孝用力，中孝用勞，大孝不匱；思慈愛忘勞，可謂用力矣；尊仁安義，可謂用勞矣；博施備物，可謂不匱矣。』（禮、祭義）

* * * * *

上述四節，便是上古學術思想的大概，然我國後此的學術思想界，都無不與此有關，其影響我民族之大，也就可想而知了。但是，殷、周之際，還有兩部著作，

——洪範與周易——與後世學術思想有關，故略述如次。

洪範

洪範一篇，照牠的本文說是箕子作的，即令非箕子所作，然而也不是東周以後的儒者所假造的；關于這一點，郭沫若的中國古代社會研究一四八頁一四九頁考證頗詳，讀者可取作參考，這裏用不着贅述。我們所要說明的，就在於指明出洪範所代表的學術思想。

洪範所由來

洪範是怎樣來的呢？牠是天賜給大禹的：

『我聞在昔，鯀陻洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃代興。天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敍。』

這正和舊約中言摩西在西奈山受十戒於上帝一樣。九疇就是天子用以治國平天下的九條大法，這充分地表現了神權政治的意味。九疇是什麼呢？現在逐一分述於次：

五行

第一是五行　五行就是水、火、木、金、土五者。這是自然界的五大原素，宇宙間萬事萬物就是由這五大原素所演化出來。洪範中的五事、五徵、五福都和這五

行有關，如次表：

五行	水	火	木	金	土
五事	貌	言	視	聽	思
五徵	雨	暘	燠	寒	風
五福	壽	富	康寧	攸好德	考終命

這是個對宇宙對人生的有系統的解釋，這樣的配合，雖然牽强，但是，從此中國的學術思想，却被這五行說支配了，往後我們講到騶衍的『終始五德』之說以及漢代儒者如董仲舒一班人的思想，便可以看到五行的勢力之大。從此所謂五方、五味、五聲、五色、五常、五臟、五官，都無不與五行配合，如次表：

五行	五方	五味	五聲	五色	五常	五臟	五官
水	北	鹹	羽	黑	智	腎	耳
火	南	苦	徵	赤	禮	心	舌
木	東	酸	角	青	仁	肝	眼
金	西	辛	商	白	義	肺	口
土	中	甘	宮	黃	信	脾	鼻

第二是五事　五事就是貌、言、視、聽、思，五事的解釋是：

『貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。』

鄭玄與馬融，都把恭、從、明、聰、睿，解作爲人君之事，把肅、乂、哲、謀、聖，解作爲人臣之事；這卻不如孔穎達所說的『一人之上有此五事也』之爲妥當。因爲『在天爲五行，在人爲五事』，這五事就是人君用以修己治人的大本。

八政

第三是農用八政　八政就是食、貨、祀、司空、司徒、司寇、賓、師。有了自然而後有人事，有了人事而後有刑政，洪範的八政，就是國家的起原，就是國家的統治機關。這八政的次序，很可注意。牠把食列爲第一，貨列爲第二，足見經濟基礎，是一切政治組織的根本，所謂民以食爲天，就是這個意思。第三就是祀，這一點又可看出上古政教合一之風。接下來就是司空、司徒、司寇，這都屬於內政；賓、師都屬於外政。像這樣，國家的統治機關便完備了。

五紀

第四是五紀　五紀就是歲、月、日、星辰、曆數。以歲紀四時，以月紀一月，以日紀一日，星爲二十八宿，辰有十二，觀測星辰，所以糾正曆的謬誤。日月的運行與二十四氣，便是曆數。這五紀和農政有關，所以在八政之下，就有五紀。

皇極

第五是皇極　皇極是洪範九疇的中心點，是洪範九疇中最重要之處。上面所述的五行、五事、八政、五紀，都有一貫的體系，是挨次發生的，這些東西都操在『天』的手裏。『天』要交給他的兒子來替天行道，所以說：

『天子作民父母，以爲天下王。』

這個道就是不偏不陂不高不低不左不右既中且平的正道，所以又說：

『無偏無陂，遵王之義。無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩。無黨無偏，王道平平。無反無側，王道正直。』

不用說，這既中且平的正道，是要順天意的，既順天意，便可以爲天下後世訓，所以又說：

『是彝是訓，于帝其訓。』

這是十足加一的神權政治，人民在這神權政治統治之下，只有很恭順地擁護天子，只有很恭順地遵從既中且平的正道(王道)，要這樣，才可以得到幸福，否則，就是有罪的。這樣一來，便沒有人敢於作亂，而天子的地位也就億萬年了。

第六是三德　皇極的目的，就在於使天子的地位不生動搖。但宇宙一切都變動不居，一切的變動，都是由不平衡的對立物的衝突而來的，要使天子的地位不生動搖，就要消滅對立物的衝突，或者使對立物即於平衡。對立物的平衡，就只有『中』的地步，這就是說：截長補短，做到無過無不及的地步。這截長補短之權，完全操在天子手中，所以接着又有三德：

『六，三德：一曰正直，二曰剛克，三曰柔克。平康正直。彊弗友，剛克。

變友，柔克。沈潛，剛克，高明，柔克。』

這就是天子統御臣民之道：對於『剛弗友』的人，要壓制他；對於和順的人，要扶植他；這樣才是平康正直的中道。要這樣，天子的地位，才不會動搖；天子的權柄，才可以保持；所以又說：

『惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食。』

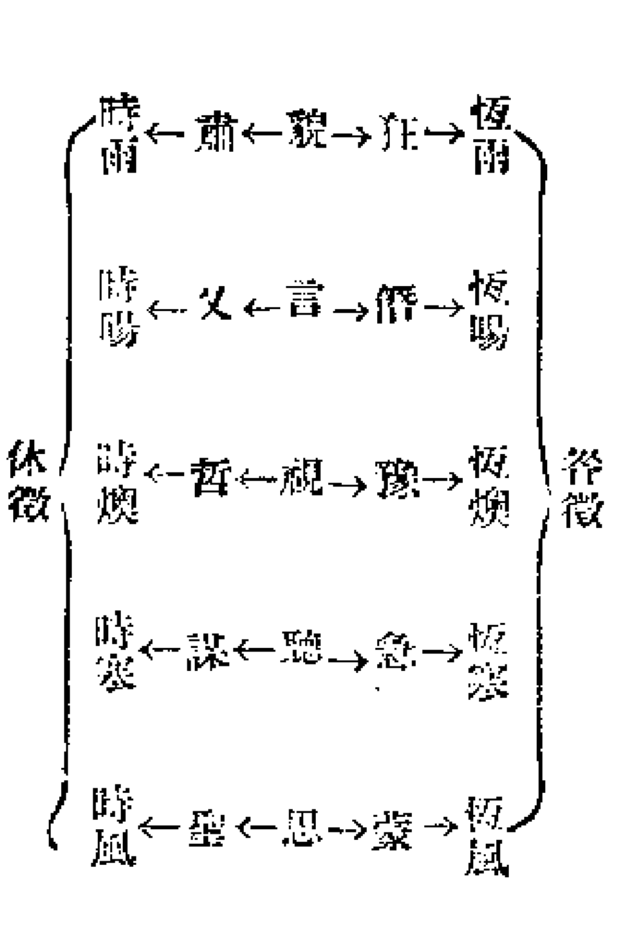
倘若臣子也作福作威得備珍珠，那便是國家變亂之源了。（參看孫星衍尚書今古文注疏）

第七是稽疑　作威作福的方法是怎樣的呢？就是學宗教迷信來欺騙臣民。這欺騙方法有兩：一是在人事方面學卜筮來欺騙臣民，就是這裏所要講的『稽疑』；一是在天時方面借休咎來駭人，就是以下所要講的『庶徵』。先講『稽疑』。

『七，稽疑。擇建立卜筮人，乃命曰卜筮。曰雨，曰霽，曰蒙，曰驛，曰克。曰貞，曰悔。凡七，卜五，占用二，衍忒。』

這就是天子對於人事有疑惑不能決的時候，就去『謀及卜筮』，這顯然是宗教迷信的騙局，是欺騙臣民的絕妙方法。

第八是庶徵　庶徵就是雨、暘、燠、寒、風。這五者都是天時的現象，這種儒家政治的體系，卻把這五者安排到人事上去，而形成所謂『休咎』之理。這五者來得合時，便是休徵，來得不合時，便是咎徵。這休咎之所由來，就是因為人事上順不順天，人事順天，則五者來得合時，便是休徵，不順天，則五者來得不合時，便是咎徵。如此所示：



第九是五福六極　五福就是壽、富、康寧、攸好德、考終命，六極就是凶短折、疾、憂、貧、惡、弱。這就是天的賞罰，行善便可以得五福，作惡便得六極，

所以孔穎達說：

『五福六極，天實得爲之，而歷言此者，以人生於世，有此福極，爲善致福，爲惡致極，勸人君，使行善也。』

以上所述，是個神權政治的體系，至少在商代是行這種政治的；但洪範中所說的五行說及天人相感的休咎說，却影響於後世的學術思想者甚大，這是要注意的。

此外還有周易一部書，也是殷周之際的作品，于後世學術思想也很有影響，不過因爲易傳是春秋時代的作品，所以留到第二講再說。

第二講　學術思想的解放與分野

政教不分與官師不分

概論

第一講所述，是學術思想的萌芽，這個時期很長，開初是部落社會，學術思想的中心，在覡巫宗祝手裏，後來進到封建社會，學術思想的中心，又轉移到貴族手裏。開初是政教不分，後來是官師不分。掌握學術的人，雖前後不同，但是，在這個長期間，却只有鬼神術數，此外無別的學術；根據這一點，所以把這個長期間併爲一講。

變革時期

到了春秋之世，情形就完全兩樣了。從這時起，直到漢代大一統止，這個長期間，是個頂重要的變革時期，舉凡經濟基礎、政治制度、社會組織，都有根本的變革。春秋之世，所謂井田制度，已漸趨破壞，建立在井田制度之上的貴族政治，也隨着崩潰，農奴與商人，都在這個時候抬起頭來，社會組織就根本動搖了。（關於這些變革，因爲限於篇幅，不能詳說，請讀者參看拙編本國文化史大綱及馮友蘭的中國哲學史第二章第二節古代哲學發達之原因。）經濟基礎既有這重大的變革，不

用說，建立在這基礎上的意識形態也就隨着變革起來了。以下分作兩項來敍述這個變革時期的學術思想：第一，說明當時學術思想解放的情形；第二，說明學術思想的分野情形，卽諸子的勃興。

學術思想的解放

學術思想的解放，首先是對宗教迷信而得到解放，關於這一點，又可分作兩項來說：

對鬼神的解放

第一，對鬼神的解放　春秋以前之相信鬼神，已如前述，但是，到了春秋之時，就不信鬼神了，如：

史嚚說：『國將興，聽於民；國將亡，聽於神。』（左傳莊公三十二年）

仲幾說：『薛徵於人，宋徵於鬼，宋罪大矣。』（左傳定公元年）

對天的解放

第二，對天的解放　以前認天爲有意識的人格神，但到西周之末，這種思想便完全動搖起來了，如：

『彼蒼者天，殲我良人，如可贖兮，人百其身！』（秦風黃鳥）

『浩浩昊天，不駿其德，降喪饑饉，斬伐四國。昊天疾威，弗慮弗圖，舍彼有罪，既伏其辜，若此無罪，淪胥以鋪。』（小雅、雨無正）

『昊天不傭，降此鞠訩！昊天不惠，降此大戾！』（小雅、節南山）

這種對天的懷疑，在春秋時，更爲顯明，如：

子產說：『天道遠，人道邇。非所及也，何以知之？竈焉知天道，是亦多言矣，豈不或信？』（左傳昭公十八年）

以前都認爲天能降禍，所以敬天；到現在這大變革時代，流離死亡依然是流離死亡，並不見得天會顯些什麼威靈，因此就對天怨望起來了，懷疑起來了，甚至痛罵起來了。

鬼神與天，既不足信，於是纔有人敢於拿人來代替神權，換句話說，就是拏人本主義來代替神權。如：

史嚚說：『妖由人興也，人無釁焉，妖不自作；人棄常則妖興，故由妖。』（左傳莊公十四年）

季梁說：『夫民，神之主也，是以先王先成民而後致力於神。』（左傳桓公六年）。

這明明說人意就是天意，而神只是依人而行。根據這一點，於是有人又以人

本主義，去解釋各種制度的發生，而打破前此以人間制度爲天所制作之神權說，如：

叔向詒子產書說：「昔先王議事以制，不爲刑辟，懼民之有爭心也，猶不可禁禦。是故閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁。制爲祿位以勸其從，嚴斷刑罰以威其淫。懼其未也，故誨之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，涖之以彊，斷之以剛。猶求神哲之上，明察之官，忠信之長，慈惠之師，民於是乎可任使也，而不生禍亂。民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而徼幸以成之，弗可爲矣。夏有亂政而作禹刑，商有亂政而作湯刑，周有亂政而作九刑。三辟之興，皆叔世也。今吾子相鄭國，作封洫，立謗政，制參辟，鑄刑書，將以靖民，不亦難乎？」（左傳昭公六年）

各種制度，既得人本主義的說明，則當時學術思想的解放，便大有可觀了。不過這種解放，只是對宗教迷信的解放，而得到人的發見；至于當時學術的中心，卻還在貴族手裏，要到孔子出來，倡自由講學之風，以「有教無類」爲宗旨，中國

對貴族的解放

學術思想才對貴族而得到解放。學術思想界，開首對宗教迷信而得到解放，於是神權之說破，而人本主義顯，其後又對貴族而得到解放，於是「王官世守」，壟斷學術之局毀，而知識始下逮普及。這樣一來，加上又遇着大變革的時期，於是各本其術以救時弊，而「諸子蠭起，百家爭鳴」，就形成學術思想界的分野了。

＊　＊　＊　＊　＊

談先秦諸子的派別的，有莊子天下篇，荀子非十二子篇，淮南子要略，史記司馬談論六家之要指，以及漢書、藝文志的九流十家。

本講只就各派學說出生的先後，分爲(一)老子(二)孔子(三)墨子(四)孟子(五)稷下派及其他(六)莊子(七)荀子(八)韓非八項述之。

＊　＊　＊　＊　＊

老子

老子學說代表革命的左派，其學較早出，——本夏曾佑(中國歷史教科書)、胡適(中國哲學史大綱)、鍾泰(中國哲學史)諸氏之說，而崔東壁洙泗考信錄汪中老子攷異梁啓超評胡適之中國哲學史大綱馮友蘭中國哲學史則疑老子爲戰國時人所作，茲姑從夏，胡諸氏之說，——今本其所著道德經，分述於次：

(一)道　上面說過：對於『天』的信仰，在春秋時便已動搖，至老子卻更澈底地反對『天』，他說：

『天地不仁，以萬物爲芻狗。』

他既不信『天』，於是提出一個『道』來以爲宇宙萬物『所以如此』的原理，他說：

『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』

『有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。』

這種『道』，並不是有意識的，只是自然如此，所以又說：

『大道氾兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不爲主。』

『人法地，地法天，天法道，道法自然。』

(二)無爲　老子既着重自然，所以宇宙萬物都無不有一個『獨立而不變周行而不殆』的道理，既用不着天來主宰，也用不着人的安排。惟其如此，所以他又主張

無爲，其人生哲學，則曰：

『見素抱朴，少私寡欲，絕學無憂。』

『衆人熙熙，如享大牢，如登春臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。儽儽兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨有遺。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，飂兮若無止。衆人皆有以，而我獨頑似鄙。』

其政治哲學，則曰：

『民之難治，以其上之有爲，是以難治。』

『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自朴。』

其政悶悶，其民醇醇；其政察察，其民缺缺。』

惟其如此，所以他的烏託邦就是：

『小國寡民，使有什百人之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟車，無所乘之。雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞狗之聲相聞，民至老死不相往來。』

（三）方法論　老子的『道』與『無爲』，固然是他的學術思想的根本；但他的方法論，却更重要。他的方法論，似乎是辯證法的。辯證法的展開，在周易中已經表現了（以後再說），老子方法論的辯證法的展開，或者受了周易的暗示。

司馬談論六家之要指，就已無意地指出老子方法論中的辯證法的展開，其言曰：

『道家，……其爲術也，……與時遷移，應物變化。……指約而易操，……事少而功多。……道家無爲，又無不爲。其術……無成勢，無常形，故能究萬物之情。不爲物先，不爲物後，故能爲萬物主。有法無法，因時爲業；有度無度，因物與合。故曰：「聖人不巧，時變是守。」』

司馬談這段話，便已指明出辯證法的兩個觀念：一個是變動流轉的觀念，一個是對立的融合。我們且看老子中的這兩個觀念：

『天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出。』

天地就是陰陽對立的代表符號，他用樂器的空管比這陰陽相摩相盪的形相；說牠本身雖空洞無物，但動起來可以出許多聲音，這個『動』，便是宇宙萬有的來

源。這就是老子以『道』來解釋萬有變化的方法。

其次，要說到對立的融合。他說：

『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』

他所謂『一』，就是陽的象徵；『二』就是陰的象徵；『一』『二』對立，其融合爲『三』。『三』生出來以後，其自身又是個『一』，更有一個『二』與之對立，其融合又是『三』。如此正反相合，生出萬物。以下更就他所說，分類述之，以示其辯證法的意味：

『天下皆知美之爲美，斯惡矣。皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，難易相成；長短相較，高下相傾；音聲相和，前後相隨。』

『唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去何若？』

『名與身孰親？得與亡孰病？』

『禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。』

『曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。』

『飄風不終朝，驟雨不終日。』

此言『善惡』『有無』『禍福』『難易』『長短』『枉直』諸對立的關係，以明諸對立的相互轉換。

『天下之至柔，馳騁天下之至堅。』

『天下莫柔弱於水，而攻堅彊者莫之能勝。』

『將欲歙之，必固張之；將欲弱之，必固彊之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。』

『不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長；夫惟不爭，故天下莫能與之爭。』

『知其雄，守其雌，爲天下谿。……知其白，守其黑，爲天下式。……知其榮，守其辱，爲天下谷。』

『以其終不自大，故能成其大。』

『甚愛必大費，多藏必厚亡。』

『是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。』

『夫惟病病，是以不病。』

此以『柔堅』『强弱』『興廢』『奪與』『雌雄』『榮辱』『先後』諸對立的相互轉換，以明處世做人之道。

『天下多忌諱，而民彌貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。』

『五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。』

『道常無爲而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之朴。』

『民之難治，以其上之有爲，是以難治。』

『民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。』

『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。』

此以『無爲有爲』的對立關係，以明治世治人之道。

明白了老子的方法論，然後才可以明白老子的政治哲學中所謂無爲而無不爲，然後才可以明白老子的人生哲學中所謂知白守黑，然後才可以明白老子之所謂

愚人乃是『大智若愚』之愚，然後才可以明白老子的烏託邦乃是『大文明若野蠻』（見馮友蘭著中國哲學史）的社會。老子方法論的重要，蓋如此。

孔子

孔子學說代表改良主義的中派，為儒家的開山祖師。其學著重人事方面，而力崇周代的文獻，所以孔子說：

『周監乎二代，郁郁乎文哉！吾從周。』（論語八佾）

周代以前的文獻，至周公始集大成，章學誠說：『自有天地而至唐、虞、夏、商，迹既多，而窮變通久之理亦大備。周公以天縱生知之聖，而適當積古留傳道法大備之時，是以經綸制作，集千古之大成；則亦時會使然，非周公之聖制能使之然也。』（文史通義）惟其如此，所以孔子又極崇拜周公，淮南子要略謂『孔子修成、康之道，述周公之訓，』司馬遷史記自序謂『周公卒五百歲而有孔子』，都是說孔子能繼周公之業。孔子自己也說：

『如有用我者，吾其為東周乎？』（論語陽貨）

孔子既崇周公，而周公之學在於六藝，（章學誠謂『六藝周公之典章』），此與經古文家說合，而今文家則謂孔子作春秋，自比文王；要之春秋確經孔子手定，而

六藝亦未必爲周公所作。」）所以孔子亦以六藝敎人。孔子對於傳統的學術，既如此尊重，從而對於傳統的信仰，也就持守舊的態度。傳統信仰中的『天』與『命』，在孔子是深信的，這一點便和老子不同，論語中言天之處，如：

『子見南子，子路不悅。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」』（雍也）

『顏淵死，子曰：「噫！天喪予！天喪予！」』（先進）

『子曰：「不怨天，不尤人；下學而上達。知我者其天乎？」』（憲問）

論語中言命之處，如：

『孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」』（季氏）

『伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」』（雍也）

雖然，孔子對於鬼神，却有特別的見解，如：

『祭如在，祭神如神在。』（論語八佾）

『季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死。」曰：

「未知生，焉知死？」』（論語 先進）

從以上所述看來，更知道孔子是個改良主義者，所以他雖『不語怪力亂神』，却仍不敢反對天命。

孔子既以繼周公爲職志，所以他的政治理想，亦不出乎周代的封建政治。這一點，又是和老子不同之處。

今以論語爲主，就孔子的學說，分述如次：

一貫之道

（一）一貫之道　孔子一生事業，就在修己治人二者。而統攝這二大事業的，就是一貫之道。

『「賜也，汝以予爲多學，而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也，予一以貫之。」』（論語衛靈公）

『「參乎，吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出，門人問曰：「何謂乎？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」』（論語里仁）

照曾子的解釋，一貫之道，便是忠恕兩個字。（章太炎與胡適都把忠恕解作是孔子的方法論，可參看章氏叢書檢論訂孔下及胡著中國哲學史大綱。）曾子這個說

法，是否確當，姑不置論，但是，通觀孔子的言論，我們却可以把一貫之道，分作兩項來說，即中庸與仁。孔子很尊重中庸，所以說：

『中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。』（論語、雍也）

『不得中行而與之，必也狂狷乎？』（論語、子路）

『君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中。小人之中庸也，小人而無忌憚也。……天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可踏也，中庸不可能也。』（中庸引孔子語）

此外又說：『回之為人也，擇乎中庸』，『君子依乎中庸』，『中立而不倚』，『執其兩端，用其中于民』，『知者過之，愚者不及』，不遑枚舉。並且洪範也尊重中庸，孔子祖述先王之教，自然也尊重中庸。像這樣，所謂一貫之道，便含有中庸的意思，因為這種中庸之道，不偏不倚，無過不及之弊，很與孔子的改良主義相合。這裏所謂中庸，是就道的形式上來說。至於就道的內容上來說，就是個『仁』字。上面說過：孔子的事業，在于修己治人，在政治上言便是治人，在倫理上言便是修己，這二者都不能離『仁』。就政治言便是仁政，所以說：

『如有王者，必世而後仁。』（論語、子路）

這種仁政，是從上而下，在于施恩澤於民，是儒家政治的中心。（參看梁啓超著先秦政治思想史）就倫理上言，仁就是愛人，論語：

『樊遲問仁，子曰：「愛人。」』（顏淵）

這愛人是本於忠恕之道而來的。曾子謂『夫子之道忠恕而已矣』，朱子解釋爲『盡己之謂忠，推己之謂恕。』這解釋很扼要，所以論語上也說：

『居處恭，執事敬，與人忠。』（子路孔子答樊遲問仁）

『夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。』（雍也）

『己所不欲，勿施於人。』（顏淵、孔子答仲弓問仁）

由此可見孔子所謂愛人，是推己及人的愛，是孟子所謂『老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼』的愛，儒家之尊重家族，由此可見。以上係就仁之對人的方面而言，至于對己，則所謂仁，不外以下三義：

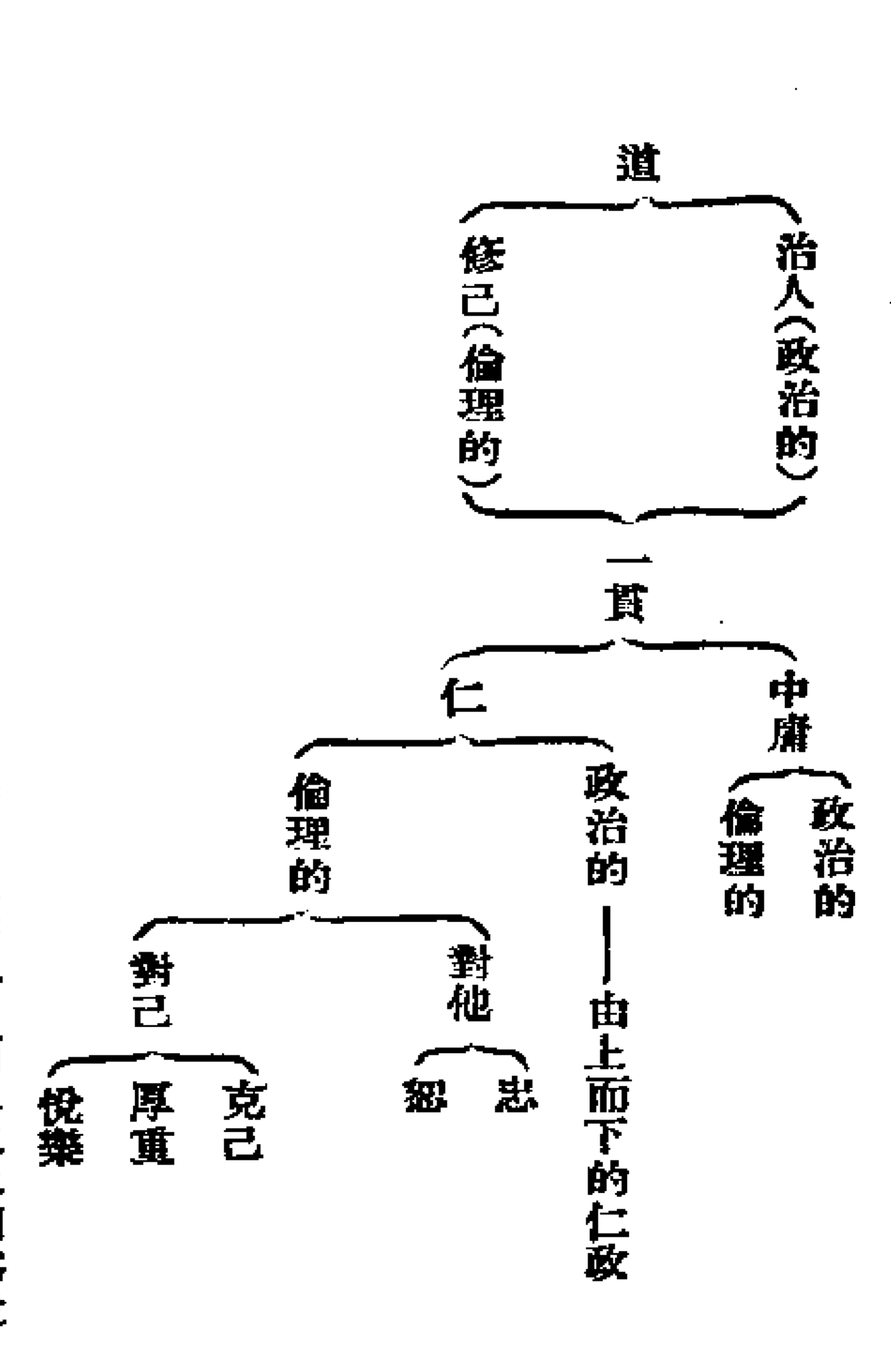
一、『克己復禮爲仁』（論語顏淵）；——此言克己爲仁；

孝弟

二、『剛毅木訥近仁』（論語子路）；——此言厚重爲仁；

三、『仁者不憂』（論語子罕），『仁者靜』（論語雍也）；——此言悅樂爲仁。

由上所述，足見孔子之所謂一貫之道，實不外中庸與仁二者，今表列如次：



（二）孝弟　如上所述，孔子之道，實以中庸與仁爲本，而仁之本則爲愛。然孔子的思想，未嘗離開家族主義，他實欲以家族主義的道德，而謀當時社會的改革；

此種思想，正是家長的農業經濟之反映。他旣以家族主義的道德爲改革社會的工具，所以他特重孝弟。他認爲孝弟，就是爲政，論語爲政：

『或謂孔子曰：「子奚不爲政？」子曰：「書云：孝乎！惟孝友於兄弟，施于有政：是亦爲政，奚其爲爲政！」』

有子更衍其義，而認孝弟爲仁之本，其言曰：

『其爲人也，孝弟，而好犯上者，鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與！』（論語學而）

孔子這樣重孝弟，後來到曾子竟把孝目爲一切道德之本，而成爲支配國人行動的不二軌範。

（三）政治論　孔子的政治論，分作以下三項來說：

（1）從上而下的政治　這一點，在上面已經略略說過。現在還得詳細說明。這從上而下的政治，就是從家長制度脫胎出來的。家族的家長如果能正，則一家人也能正；推而至于國，亦何莫不然。所以只要在上位的能正，在下的臣民也就無不正了。故曰：

『政者正也。子帥之以正，孰敢不正？』（論語、顏淵答季康子問政）

『其身正，不令而行。其身不正，雖令不從。』（論語、子路）

『苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？』（論語、子路）

『上好禮，則民莫敢不敬。上好義，則民莫敢不服。上好信，則民莫敢不用情。』（論語、子路）

惟其如此，所以他的政治，又是人治主義，故曰：

『子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。』（論語顏淵）

（2）以德爲治之本　孔子之道，既以仁爲本，所以其政治，又爲德治主義，其言曰：

『爲政以德，譬如北辰居其所，而衆星拱之。』（論語爲政）

『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。』（論語爲政）

（3）正名主義　孔子的政治理想，在于實現東周家長制的封建政治，但在他生

詩，這種政治已經崩壞了，孔子目擊這個情形，很爲憤慨，我們在論語中，可以找到他憤慨的情形：

『孔子謂季氏，八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也。』（八佾）

『三家者，以雍徹。子曰：「相維辟公，天子穆穆；奚取於三家之堂！」』（八佾）

『唯名與器，不可以假人。』（左傳成公二年）

『天下有道，則禮樂征伐，自天子出。天下無道，則禮樂征伐，自諸侯出。』（季氏）

惟其天下無道，所以他就力求天下有道，要求天下有道，所以不得不正名分，論語：

『子路曰：「衞君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎？……名不正，則言不順。言不順，則事不成。事不成，則禮樂不興。禮樂不興，則刑罰不中。刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」』（子路）

「齊景公問政於孔子，孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，烏得而食諸？」（顏淵）

他這種正名分，就是要嚴階級，重禮法；他以爲果能如此，則天下未有不治。

墨子

墨子之學，代表保守的右派，重功利，而處處與孔子立異，故淮南子要略說：

「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。」

墨子公孟篇也說：

「儒之道足以喪天下者四政焉：儒以天爲不明，以鬼爲不神，天鬼不說，此足以喪天下；又厚葬久喪，重爲棺槨，多爲衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶然後起，杖然後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下；又弦歌鼓舞，習爲聲樂，此足以喪天下；又以命爲有，貧富，壽夭，治亂，安危有極矣，不可損益也，爲上者行之，必不聽治矣，爲下者行之，必不從事矣，此足以喪

天下。』

案此部墨子明鬼、薄葬、短喪、非樂、非命之所由起。

今以墨子爲本，分述墨子的學術如下：

(一)兼愛　儒家言愛有等差，墨子却言兼愛，他說：

『聖人以治天下爲事者也。必知亂之所自起，焉能治之。不知亂之所自起，則不能治。譬之如醫之攻人之疾者然。必知疾之所自起，焉能治之。不知疾之所自起，則弗能治。治亂者何獨不然。必知亂之所自起，焉能治之。不知亂之所自起，則弗能治。聖人以治天下爲事者也，不可不察亂之所自起。當察亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛，不愛父，故虧父而自利；弟自愛，不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛，不愛君，故虧君而自利：此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣：此亦天下之所謂亂也。父自愛而不愛子，故虧子而自利；兄自愛而不愛弟，故虧弟而自利；君自愛而不愛臣，故虧臣而自利：是何也？皆起不相愛。雖至天下之爲盜賊者亦然。盜愛其室，不愛異室，故竊異室以利其室；賊愛其身，不愛

人身，故賊人身以利其身：此何也？皆起不相愛。雖至大夫之相亂家、諸侯之相攻國者亦然。大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家；諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國。天下之亂物，具此而已矣。察此何自起？皆起不相愛。若使天下兼相愛，愛人若愛其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝？猶有不慈者乎？視弟子與臣若其身，惡施不慈？故不孝不慈亡有，猶有盜賊乎？視人之室若其室，誰竊？視人之身若其身，誰賊？故盜賊亡有，猶有大夫之相亂家、諸侯之相攻國者乎？視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？故大夫之相亂家、諸侯之相攻國者亡有。若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此，則天下治。故聖人以治天下為事者，惡得不禁惡而勸愛？故天下兼相愛則治，交相惡則亂。故子墨子曰：不可以不勸愛人者此也。」

（兼愛上）

惟其言兼愛，所以又言非攻。攻起于爭，爭起于不足，果無方法以彌不足之患，則攻戰便無止日，所以他由言非攻，又進而言節用。既言節用，所以又言薄

葬、短喪，所以又言非樂。這都是從兼愛出發的數個環節。其反對當時諸侯互相攻伐奢侈淫逸，可想而知。

尚同與尚賢

(二)尚同與尚賢　尚同與尚賢，是墨子的政治組織的見解。第一，論社會國家的起原，尚同上說：

『古者民始生未有刑政之時，蓋其語人異義。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義；其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害；至有餘力不能以相勞，腐朽餘財不以相分，隱匿良道不以相教，天下之亂，若禽獸焉。』

天下既是人是其義以非人之義，於是需要一同天下之義；從事於一同天下之義的人，就是天子，所以又說：

『明乎民之無正長以一同天下之義而天下亂也，是故選擇天下賢良聖智辯慧之人，立以爲天子，使從事乎一同天下之義。天子既以立矣，以爲唯其耳目之請，不能獨一同天下之義，是故選擇天下贊閱賢良聖智辯慧之人置以爲三公，

與從事乎一同天下之義。』（尙同中）

三公還不夠，所以有諸侯等等，尙同下說：

『三公又以其知力爲未足獨左右天子也，是以分國建諸侯。諸侯又以其知力爲未足獨治其四境之內也，是以選擇其次立爲卿之宰。卿之宰又以其知力未足獨左右其君也，是以選擇其次立而爲鄉長家君。』

這樣一來，行政百官，都已齊備，而國家也就完成了。於是進而言天子的權力，尙同上說：

『正長已具，天子發政於天下之百姓。言曰：聞善不善皆以告其上。上之所是，必皆是之；上之所非，必皆非之。』

尙同中也說：

『凡國之萬民，上同乎天子而不敢下比。』

天子權力既這樣大，故其政治主張近乎絕對的干涉政治。但天子權力過大，恐有爲所欲爲之弊，所以又抬出一個天來，以限制天子的權力，尙同中說：

『夫既上同乎天子而未上同乎天者，則天菑猶未止也。……故古者聖王明

天鬼之所欲，而避天鬼之所憎；以求興天下之利，除天下之害。』不過墨子主兼愛，所以其政治主張，又反對私倖政治與貴族政治，而贊同賢人政治，其言曰：

『今王公大人有一裳，不能制也，必藉良工；有一牛羊，不能殺也，必藉良宰。……逮至其國家之亂，社稷之危，則不知使能以治之。親戚，則使之。無故富貴，面目姣好，則使之。』（尚賢中）

此墨子反對私倖政治與貴族政治之言。又說：

『尊尚賢而任使能。不黨父兄，不偏富貴，不嬖顏色。賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長。不肖者抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役。』（尚賢中）

此墨子主張賢人政治之言。

(三)天志與明鬼　莊子天下篇說：『其生也勤，其死也薄，其道大觳。使人憂，使人悲，其行難爲也。恐其不可以爲聖人之道，反天下之心，天下不堪。』此蓋言墨學之弊。墨子深明此理，所以又推之於天志，申之以鬼神之賞罰。其言曰：

『故天子者，天下之窮貴也，天下之窮富也。故欲富且貴者，當天意而不可

不順。順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。』（天志上）

『天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，强之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤：此天之所不欲也。不止此而已；欲人之有力相營，有道相教，有財相分也；又欲上之强聽治也，下之强從事也。上强聽治，則國家治矣；下强從事，則財用足矣。若國家治，財用足，則內有以潔爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼；外有以環璧珠玉以聘撓四鄰，諸侯之寃不興矣，邊境兵甲不作矣。內有以食飢息勞，持養其萬民，則君臣上下惠忠，父子兄弟慈孝。故唯毋明乎順天之意，奉而光施之天下，則刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得煖衣飽食，便寧無憂。是故子墨子曰：今天下之君子，中實將欲遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不愼也。』（天志中）

此言兼愛，非攻皆出於天之意。

『逮至昔三代聖王既沒，天下失義，諸侯力征，是以存乎爲人君臣上下者之不惠忠也，父子弟兄之不慈孝弟長貞良也，正長之不强於聽治，賤人之不强

於從事也。民之爲淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，退無罪人乎道路術徑，奪人車馬衣裘，以自利者，並作。由此始，是以天下亂。此其故何以然也？則皆以疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也，今若使天下之人，偕若信鬼神之能賞賢罰暴也，則夫天下豈亂哉？』（明鬼）

此言鬼神之能賞賢罰暴。墨子既言天志，又言明鬼，則不能不非命，蓋運命之說行，則鬼神無以爲賞罰。

墨子之學，已如上述。然墨學的特點，重實行，重服從，則其與儒、道相異之點。觀墨子爲宋以拒公輸般之攻城，便可知其實行精神。而淮南子謂：『墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵，』則不但墨學重實行，而且其門徒之服從墨子，亦可想見。又墨者有鉅子，即墨者的首領。墨者紀律極嚴；鉅子對於犯墨者之法者，有生殺之權。其詳可參看呂氏春秋上德去私二篇及孫詒讓墨學傳授考，茲不具述。

* * * * *

以上述老孔墨三人之學竟。通常以此三人爲道、儒、墨三家的開山祖師，而三

三家之學的出生的環境

家之學，亦各各不同，觀以上所述自明。但三家之學，其所出生的環境，亦各有異，這或者是三家之學各各不同的原因，今分述如下：

孔子先世為宋貴族，他自己又做過魯國的官吏，史記說：

『孔子生魯昌平鄉陬邑。其先宋人也。……孔子年十七，魯大夫孟釐子病不能相禮，且死，誡其嗣懿子曰：「孔丘聖人之後，滅於宋。其祖弗父何始有宋而嗣，讓厲公。及正考父佐戴武宣公，三命茲益恭，……吾聞聖人之後，雖不當世，必有達者。今孔丘年少好禮，其達者歟！吾即沒，若必師之。」……孔子貧且賤。及長，嘗為委吏，料量平。嘗為司職吏，而畜蕃息。由是為司空。』（孔子世家）

孔子生息於這樣的魯國：

『周禮盡在魯矣。吾乃今知周公之德，與周之所以王也。』（左傳昭公二年韓宣子語）

老子是周守藏室之史，史記：

『老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，名耳，字聃，姓李氏，周守藏室之史

三家之學的興替

也。』（老子韓非列傳）

老子生息于這樣的楚國：

『楚有江漢川澤山林之饒，民……食物常足。故呰窳偸生，而亡積聚。飲食還給，不憂凍餓，亦亡千金之家。』（漢書、地理志）

墨子魯人，或曰宋人，嘗爲宋大夫（史記孟荀列傳），而宋是這樣的地方：

『宋地，房心之分野也。……其民猶有先王遺風，重厚多君子，好稼穡，惡衣食，以致畜藏。』（漢書地理志）

孔子既出身貴族，又生息在保有周代文化的魯國，故其學爲傳統的，爲改良主義的。老子爲史官，知天人之變，又生長在不憂凍餓的楚國，故其學爲急進的，不急急于實際生活，而有餘暇以探究宇宙論。墨子爲宋大夫，頗受宋地的影響，而宋地『有先王遺風，重厚多君子，……惡衣食，』故其學重實行，主節用，重保守。三家之學與環境之關係，其重要如此，以下言三家之學的興替。

老學在漢初盛行，爲帝王南面之術，六朝時衍爲清談，而道教祖尙無爲與清靜，亦多本於老子。墨學，『其道大觳』，『反天下之心』，其言兼愛、非攻、節

用，又爲王者諸侯所不喜，故其學至秦季而絕。只有孔學，守中庸，尊名分，重孝弟，既爲帝王所喜，又適合于中國農業經濟的社會組織，故經漢世表彰，其學遂支配中國學人至於二千餘年之久。

孟子

孔子之後，儒家有孟子荀子二大師，茲先述孟子。孟子鄒人。鄒與魯近，都是儒家的根據點。孔子之志在於繼周公之業，孟子之志則在于繼孔子之業，所以他說：

『昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓甯，孔子作春秋而亂臣賊子懼。……我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者。予豈好辯哉？予不得已也。』（孟子滕文公下）

惟其如此，所以孔子以六藝敎人，孟子亦以六藝敎人；孔子崇周制，孟子亦『遵先王之法』，而言仁政。（參看離婁上及滕文公上）以下就孟子七篇，分述其學之大概：

（一）性善　性善是孟子學的中心。當時人似乎很着重性的問題，所以告子篇記載論性的，共有三派：

『公都子曰：告子曰：「性無善無不善也。」或曰：「性可以為善，可以為不善。」……或曰：「有性善，有性不善。」』

孟子的答覆是：

『乃若其情，則可以為善矣。乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。』（告子上）

又曰：

『富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。』（告子上）

孟子在論性時，提出一個才字，才與材同義，所以朱子說：『才猶材質，人之能也。』這個才，就是本質，他認為人的本質，都具有善的可能性，都有惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心、是非之心，——公孫丑篇，把此四者，名為四善端，不

過把恭敬之心易作辭讓之心而已，其餘皆同，——所以說：『非由外鑠我也，我固有之也。』至于人之所以為不善，卻是由于『不能盡其才』，由於『陷溺其心』。

人的本質，既同具善端，所以又說：

『人皆可以為堯舜。』（告子下）

『聖人與我同類。』（告子上）

『何以異於人哉？堯舜與人同耳。』（離婁）

『舜何人也，予何人也，有為者亦若是。』（滕文公上）

他言民本主義，卽根據于此。

既言性善，則必然的結果，就要歸到先天的良知良能論。所以他又說：

『人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親也。及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。』（盡心上）

後此王陽明的良知說，卽祖述于此，而略有變更。

（二）五倫　孔子未嘗言五倫，至孟子始詳述五倫的道理。他本于堯典上的五敎

而立論，其言曰：

「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（滕文公上）

後三倫用不着詳說，現在只說重要的前二倫。茲先說父子有親。上面說過，中國向為家族主義，重家族的道德，又以孝弟為本，孟子亦很注重孝的道德，所以說：

「堯、舜之道，孝弟而已矣。」（告子下）

至于孝道方面，則孟子主張順乎親，其言曰：

「不得乎親，不可以為人；不順乎親，不可以為子。」（離婁上）

後來所謂「天下無不是底父母」，便以此為根據。其次，而孝必如曾子之養志，所以說：

「曾子養曾皙，必有酒肉，將徹，必請所與。問有餘，必曰有。曾皙死。曾元養曾子，必有酒肉，將徹，不請所與。問有餘，曰：亡矣，將以復進也。

此所謂養口體者也。若曾子，則可謂養志也。事親若曾子者，可也。』（離婁上）

再其次，事親必以禮：孟子滕文公上引曾子之言曰：

『生事之以禮，死葬之以禮，可謂孝矣。』

這正是孔子所謂『無違』的注脚。最後，言孝則不當絕祖先之祀。故曰：

『不孝有三，無後爲大。舜不告而娶，爲無後也。君子以爲猶告也。』（離婁上）

所謂不孝有三，就是：（1）阿意曲從，陷親不義；（2）家貧親老，不爲祿仕；（3）不娶無子，絕先祖祀。孟子言孝，以無後爲大，實由于重視家族主義而來。

其次請言君臣有義。孟子距楊、墨，說：『無父無君，是禽獸也』，（滕文公下），又推稱孔子的正名分，說：『世道衰微，邪說暴行有作，臣弒其君者有之，子弒其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也。是故孔子曰：「知我者，其惟春秋乎？罪我者，其惟春秋乎？」』（滕文公下）又說：『孔子成春秋，而亂臣賊子懼。』（滕文公下）由此看來，足見孟子也重視君臣之分。雖然，孟子言性善，而

側重於萬人同具善端之說，所以他力主平等，而流爲民本主義的思想。故曰：

『民爲貴，社稷次之，君爲輕。是故得乎丘民，而爲天子。』（盡心下）

『桀、紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。』（離婁上）

惟其以民爲本，所以孟子言君臣之分，有與孔子不同之處，他說：

『君之視臣如手足，則臣視君如腹心。君之視臣如犬馬，則臣視君如國人。君之視臣如草芥，則臣視君如寇讎。』（離婁下）

『君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。』（萬章下）

但是，此民本主義，亦非孟子所發明。上古之時，所謂『天視自我民視，天聽自我民聽』的傳統思想，即孟子民本主義之所自本。惟其以『天命』『天意』爲主，故此民本主義決非後世的民主主義。

（三）仁義　孟子言德，有仁義禮智四者，而尤看重乎仁義。故孟子對梁惠王言利，則曰：

『王何必曰利，亦有仁義而已矣。』（梁惠王上）

何謂仁義？他說：

『仁，人心也；義，人路也。』(告子上)

『仁，人之安宅也；義，人之大路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！』(離婁上)

由此看來，『居仁由義』，便是做人之理。

他說：

『仁之實，事親是也。義之實，事兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。樂之實，樂斯二者。』(離婁上)

觀此，更知孟子之特重仁義。

(四)存養　孟子曰：『學問之道無他，求其放心而已矣。』(告子上)又曰：『存其心，養其性，所以事天下。』(盡心上)觀此，可知孟子之重視存養。孟子言存養，可分二方面述之：

(1)消極的　消極的存養法，第一在乎寡慾，故曰：

『養心莫善于寡慾。其爲人也寡慾，雖有不存焉者寡矣。其爲人也多慾，雖

有存焉者寡矣。』（盡心下）

其次，在于存夜氣，故曰：

『雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以爲美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希。則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以自存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？』（告子上）

最後，在于思，故曰：

『耳目之官，不思而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也：此天之所與我者。』（告子上）

（2）積極的　積極的存養法，第一在于擴充，故曰：

『凡有四端（仁義禮智）於我者，知皆擴而充之矣。若火之始燃，泉之始達。』（公孫丑上）

其次在于養氣。孟子言養氣，似乎注意于肉體與精神的關係，其言曰：

『夫志，氣之帥也。氣，體之充也。夫志，至焉。氣，次焉。故曰：持其志，無暴其氣。旣曰：志，至焉，氣，次焉；又曰：持其志，無暴其氣；何也？曰：志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其志。』（公孫丑上）

他所謂志，便是精神作用；所謂氣，似乎是從肉體的方面來說的；觀上所引用的一段，便知精神支配着肉體，而同時肉體也影響於精神。他本于這一點，主張養氣為存養的方法。養氣到達完滿的境界，便是浩然之氣。什麼是浩然之氣？他說：

『其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。』（公孫丑上）

至于養此浩然之氣的方法，孟子則曰：

『其為氣也，配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。……必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長也。』（公孫丑上）

果能至此地步，則

『居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志與民由之，不得志獨

仁政

行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈：此之謂大丈夫。』（滕文公下）

（五）仁政　孟子言仁政，是從他的性善說而來的，性既善，所以『人皆有不忍人之心』，『以不忍人之心，行不忍人之政』（公孫丑上），就是仁政。仁政就是王政，所以說：『以力假仁者霸，……以德行仁者王』（公孫丑上）。以下分述其行仁政的方法與仁政的內容：

（1）行仁政的方法　行仁政的方法，與孔子同，也是由上而下的人治主義，其言曰：

『君之守，修其身而天下平。』

『君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。』

『惟仁者宜在高位。不仁者而在高位，是播其惡於衆也。』

惟其如此，所以他注重分工的原則，其言曰：

『或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治于人。治于人者食人，治人者食于人。』（滕文公上）

至于其治民的方法，則曰：

『勞之，來之，匡之，直之，輔之，翼之，使自得之。』

果如此，便可以化民成俗，其結果：『民日遷善而不知爲之者。』但是，如前所言，孟子力崇民本主義，故其言治，雖有勞心勞力之分，然治者階級，要皆以民意爲準，所以說：

『所欲，與之聚之；所惡，勿施爾也。』(離婁上)

既以民意爲準，則一切反于人民利益的設施，都應與以反對。其言曰：

『殺人以梃與刃，有以異乎？』曰：「無以異也。」「以刃與政，有以異乎？」曰：「無以異也。」曰：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。獸相食，且人惡之；爲民父母行政，不免於率獸而食人，惡在其爲民父母也。』(梁惠王上)

由此看來，所以爲君者必得順民意以盡君道，否則，便不叫做人君。所以梁惠王下有這樣的一段：

『齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」

曰：「臣弑其君可乎？」曰：「賊仁者，謂之賊；賊義者，謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」

(9)仁政的內容　孟子的仁政，是他理想的仁政。他以為行仁政的第一要着，就是『制民之產』，其言曰：

『……明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。』(梁惠王上)

要『制民之產』，他就主張行土地國有的井田制度：

『方里而井，井九百畝，其中為公田。八家皆私百畝，同養公田。』(滕文公上)

『五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家，可以無饑矣。』(梁惠王上)

但是，因為『飽食、煖衣、逸居、而無教，則近禽獸，』所以又

『謹庠序之教，申之以孝悌之義。』(梁惠王上)

仁政到了這個地步，則人民自然就

『死徙無出鄉，鄉田同井。出入相友，守望相助，疾病相扶持，則百姓親睦。』（滕文公上）

稷下派及其他

當孟子時，齊的稷下，爲學術思想的一個重要地方。史記孟荀列傳說：『自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、愼到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書，言治亂之事。』又莊子，天下篇也說：『姓宋名銒，姓尹名文，並齊宣王時人。……並齊之隱士，俱遊稷下。』這些人的學說，多半是本于黃、老，而轉入到『名』『法』『陰陽』；這個轉變的關鍵很重要，所以以下備述各人的學術思想。

（一）騶衍　騶衍的書已經不傳，只史記中有這樣的記載：

『齊有三騶子。其前騶忌，以鼓琴干威王，……先孟子。其次騶衍，後孟子。騶衍睹有國者益淫侈，不能尙德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始、大聖之篇，十萬餘言。其語閎大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並

世俗變，因載其禨祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥，不可考而原也。先列中國名山大川通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以爲儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州；赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得爲州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者；如一區中者，乃爲一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。其術皆此類也。然要其歸必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。……騶奭者，齊諸騶子，亦頗采騶衍之術以紀文。……騶衍之術，迂大而閎辯。奭也文具難施。……故齊人頌曰：「談天衍，雕龍奭。」』（孟荀列傳）

『自齊威、宣時，騶子之徒論著終始五德之運，……騶衍以陰陽主運顯於諸侯。』（封禪書）

由上所述，可知騶衍的『深觀陰陽消息』，頗受道家的影響；而『五德轉移』之說，則係陰陽家言，故漢書藝文志把他列爲陰陽家。

愼到

鄒衍的學說，在于運用陰陽五行的思想，以形成一種宇宙觀。他的方法是『先驗小物，推而大之，至于無垠。』他用這方法，在時間上，從現在推到黃帝，更推到天地未生時；在空間上，從中國推到海外的大九州。他以『禨祥制度』『符應』『五德轉移』爲本，而歸到『仁義節儉，君臣上下六親之施。』他這種思想，在漢代發生很大的影響，以後再來詳說。

(二)愼到　愼到的學說，是由道家到法家的一個轉機，故其學說兼有道法兩家的思想。其學見于後人所輯的愼子與莊子天下篇。天下篇說：

『公而不黨，易而無私。決然無主；趣物而不兩。不顧於慮；不謀於知。於物無擇，與之俱往。古之道術有在於是者，彭蒙、田駢、愼到聞其風而悅之。齊萬物以爲首，曰：「天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之。」知萬物皆有所可，有所不可，故曰：「選則不徧，敎則不至，道則無遺者矣。」是故愼到棄知去已而緣不得已，冷汰於物，以爲道理。曰：「知不知，將薄知而後鄰傷之者也。」謑髁無任，而笑天下之尙賢也。縱脫無行，而非天下之大聖。椎拍輐斷，與物宛轉。舍是與非，苟

可以免。不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧。全而無非，動靜無過，未嘗有罪。是何故？夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：「至於若無知之物而已，無用聖賢。夫塊不失道。」豪傑相與笑之曰：「慎到之道，非生人之行，而至死人之理，適得怪焉。」田駢亦然，學于彭蒙，得不教焉。彭蒙之師曰：「古之道人，至於莫之是莫之非而已矣。」其風窢然，惡可而言？常反人，不見觀，而不免於魭斷。其所謂道非道，而所言之韙，不免於非。彭蒙、田駢、慎到不知道。雖然，概乎皆嘗有聞者也。』

由上所述，得知慎到之學，多本於道家。所謂『齊萬物以爲首』，便是莊子的『齊物』，卽視萬物爲齊一平等。所謂『於物無擇，與之俱往』，所謂『[illegible]主』，便是老子所謂任自然，任其自爾。他主張『[illegible]』，[illegible]，[illegible]由這裏出發的。至于慎到的法家思想，則可分爲以下三點：

(1)尙法　他說：『法者所以齊天下之動，至公大定之制也。故智者不得越法而肆謀，辯者不得越法而肆議，士不得背法而有名，臣不得背法而有功。我喜可

抑，我忿可窒，我法不可離也。骨肉可刑，親戚可滅，至法不可闕也。——此言法之重要。又說：『法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。夫投鈎以分財，投策以分馬，非鈎策爲均，使得美者不知所以美，得惡者不知所以惡，此所以塞願望也。』——此言法之效力。但是，由他這兩段話，已可看出他偏客觀任自然的道理。

(2)因勢　他說：『天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自爲也。化而使之爲我，則莫可得而用。是故先王不受祿者不臣，不厚祿者不與；人人不得其所以自爲也，則上不取用焉。故用人之自爲，不用人之爲我，則莫不可得而用矣：此之謂因。』此言因勢，便完全是自然主義，蓋隨事之勢，因人之自爲，便是『無爲而無不爲』的道理。

他如愼到不尙賢，則是由于尙法而來，在法家學理中也頗重要。

彭蒙、田駢之學，其得力於道家，與愼到同，俱見天下篇，故不贅述。

(三)宋鈃　宋鈃即宋牼，在稷下派中，另成一系，其學說大要，亦見于莊子天下篇：

『不累於俗，不飾於物，不苟於人，不忮於衆，願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止，以此白心，古之道術有在於是者，宋鈃尹文聞其風而悅之，（馬國瀚玉函山房輯佚書宋子序，謂天下篇所述爲宋鈃的主張，非尹文的主張；今以馬氏說爲本，用天下篇所述代表宋鈃的學說。）作爲華山之冠以自表。接萬物，以別宥爲始。語心之容，命之曰心之行。以聏合驩，以調海內，請欲置之以爲主。見侮不辱，救民之鬬。禁攻寢兵，救世之戰。以此周行天下，上說下教，雖天下不取，强聒而不舍者也。故曰：「上下見厭而强見也。」雖然，其爲人太多，其自爲太少，曰：「請欲固置五升之飯足矣。先生恐不得飽。弟子雖飢，不忘天下。」日夜不休，曰：「我必得活哉！」圖傲乎救世之士哉！曰：「君子不爲苛察，不以身假物，」以爲無益於天下者，明之不如已也。以禁攻寢兵爲外，以情欲寡淺爲內。其小大精粗，其行適至是而止。』

由上所述，可知宋鈃之學，不外：『接萬物以別宥爲始』，『情欲寡淺』，『見侮不辱，禁攻寢兵』三者。別宥的宥字，畢沅『疑宥與囿同，謂有所拘礙，而識不

廣也。』(呂氏春秋校正注)由此看來，宥就是蔽的意思。呂氏春秋去宥篇有一段，和宋鈃的別宥相同，現在把牠引用在下面：

『夫人有所宥者，固以晝為昏，以白為黑，以堯為桀：宥之所敗亦大矣。亡國之主，其皆甚有所宥耶？故凡人必別宥而後知。』

觀此，則宋鈃所謂別宥，就不外是別萬物，而與慎到諸人之言齊萬物者不同。至于他言『情欲寡淺』，則頗受道家的影響；言非攻，則頗受墨家的影響。

(四)尹文子　尹文子一書據說是尹文作的，但據唐鉞(清華學報第四卷第一期尹文及尹文子)顧實(漢書藝文志講疏)的考證，均謂此書為偽作。所以我們這裏所講的，只可看作是尹文子的思想，不可看作是尹文的思想。尹文子中最重要之處，就是論名與法的關係，牠說：

『名者，名形者也；形者，應名者也。……萬物具存，不以名正之則亂；萬名具列，不以形應之則乖。……善名命善，惡名命惡。故善有善名，惡有惡名。聖賢仁智，命善者也。頑嚚凶愚，命惡者也。……使善惡盡然有分，雖未能盡物之實，猶不患其差也。……名稱者何？彼此而檢虛實者也。自古及

今，莫不用此而得，用彼而失。失者由名分混；得者由名分察。今親賢而疏不肖，賞善而罰惡；賢不肖善惡之名宜在彼，親疏賞罰之稱宜屬我。……名宜屬彼，分宜屬我。我愛白而憎黑，……白……彼之名也，愛……我之分也。定此名分，則萬事不亂也。故人以度審長短，……以法定治亂，以簡治煩惑，以易御險難。萬事皆歸于一，百度皆準于法。歸一者簡之至，準法者易之極。如此，頑嚚聾瞽可與察慧聰智同其治也。』

觀其正名，實類于名家，故漢書、藝文志以尹文子列名家。但是，所謂『萬事皆歸於一，百度皆準於法，』却是法家之所本。

以上述稷下派覺；惟淳于髡、接子、環淵，以其書不傳，故不具述。

許行 陳相

(五)許行、陳相　許行與孟子同時，其學見於孟子中：

『有為神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公曰：「遠方之人，聞君行仁政，願受一廛而為氓。」文公與之處，其徒數十人，皆衣褐捆屨織席以為食。陳良之徒陳相，與其弟辛，負耒耜而自宋之滕，曰：聞君行聖人之政，是亦聖人也，願為聖人氓。」陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉。陳相見

孟子：「滕君則誠賢君也。雖然，未聞道也。賢者與民並耕而食，饔飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也。惡得賢？……從許子之道，則市價不貳，國中無僞；雖使五尺之童適市，莫之或欺。布帛長短同，則價相若；麻縷絲絮輕重同，則價相若；五穀多寡同，則價相若；屨大小同，則價相若。」（滕文公上）

漢書，藝文志把許行列爲農家，並謂：「鄙者爲之，以爲無所事聖王，欲使君臣並耕，誖上下之序。」

由上所述，可知許行之說，近乎無政府主義，受道家影響頗深。

（十八）陳仲子　陳仲子也與孟子同時，其學也見於孟子書：

『仲子，齊之世家也。兄戴，蓋祿萬鍾，以兄之祿，爲不義之祿，而不食也。以兄之室，爲不義之室，而不居也。辟兄離母，處於於陵。』

『居於陵，三日不食，耳無聞，目無見也。……匍往將食之，三咽，然後耳有聞，目有見。』

『仲子所居之室，……』

楊朱

它囂 魏牟

上滕文公下)

由上所述，可知陳仲子是極端的個人主義者，自食其力，而反對社會性的生活，或者也受有道家的影響。

(七)楊朱　楊朱學說，在當時很流行，所以孟子說：『楊、墨之言盈天下。天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也。』而孟子亦以『距楊、墨』，爲己任。(以上滕文公下)其學不傳，(列子楊朱篇是魏晉人所作，以後再講。)據孟子言：『楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也；』(盡心下)淮南子言：『全形葆眞，不以物累形，楊子之所立也，』(汜論)則楊朱實一順世的個人主義者，而受老子思想的影響頗深。

(八)它囂、魏牟　二人爲戰國時持極端的縱欲主義者，荀子說：『縱情性，安恣睢，禽獸之行，不足以合文通治。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚衆，是它囂，魏牟也。』(非十二子篇)

此外還有別墨一派及辯者公孫龍、惠施，都於名學上有貢獻，詳見胡適中國哲學史大綱及馮友蘭中國哲學史，茲不贅述。

莊子 莊子有書五十二篇，今存三十三篇，屬道家（見漢書、藝文志。），其學有與老子相同之處，亦有與老子相異之處，今分述之如下：

（一）道 莊子以道爲宇宙萬物所以發生之理，所以說：『道無不在』，（知北遊）他所謂道，是無始無終而永存的，故曰：

『夫道有情有性，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神地，生天生地。在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。』（大宗師）

此言道之性質，至于道之作用，則與老子所說相同，也是法自然的，所以說：

『技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天。』（天地）（案天卽自然，故天地又說：『無爲爲之謂天。』）

此言『道兼於天』，卽老子『道法自然』之理。惟其如此，所以萬物之生，都是『自化』，都是『自取』，其言曰：

『物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何爲乎？何不爲乎？夫固將自化。』（秋水）

『夫吹萬不同，而使其自已也，咸其自取，怒者其誰邪？』（齊物論）

（二）政治論　萬物之生，既是『咸其自取』，所以把此理運用到政治方面，則為極端的不干涉主義，絕對放任，使社會復歸于自然，案此點亦與老子同，其言曰：

『馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，齕草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。雖有義臺路寢，無所用之。及至伯樂曰：「我善治馬。」燒之，剔之，刻之，雒之，連之以羈馽，編之以皁棧，馬之死者十二三矣。飢之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有橛飾之患，而後有鞭筴之威，而馬之死者已過半矣。……然且世世稱之曰：「伯樂善治馬，……」此亦治天下者之過也。』（馬蹄）

（三）人生觀　莊子的人生觀，與老子不同，老子言處世之道，莊子却是十足加一的達觀主義。莊子的達觀主義，是由他的齊物主義而來的，其言曰：

『可乎可，不可乎不可。道行之而成。物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。』（齊物論）

既然『物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可』，則天下萬事萬物都各有其存在之理，是這樣便是這樣，用不着來區別。惟其如此，所以他又說：

『天地莫大於秋毫之末，而大山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。』（齊物論）

達觀到了這地步，自然就會形成一種『安時而處順』『依乎天理，因其固然』的人生觀，故曰：

『古之眞人，不知說生，不知惡死。其出不訢，其入不距。翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂眞人。』（大宗師）

莊子這種思想，後來在六朝很有勢力，與老子並稱，衍而為淸談。

荀子

荀子與孟子，同為孔子以後的大儒。孟子死後，儒業寖衰，至荀子出，而儒學大振。

荀子晚出，對于以前各派都有批評，他說它囂、魏牟、陳仲、史鰌、墨翟、宋鈃、愼到、田駢、惠施、鄧析十子，都『足以欺惑愚衆』（非十二子），而對於

天論

儒家子思、孟軻，也很反對，其言曰：『略法先王而不知其統，然而猶材劇志大，聞見雜博，案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解，案飾其辭而祇敬之曰：「此眞先君子之言也！」子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶瞀儒嚾嚾然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲尼子游爲茲厚於後世。是則子思、孟軻之罪也。』（非十二子）他反對這十二子，却推崇孔子，其言曰：『若夫總方略，齊言行，壹統類，而羣天下之英傑，而告之以大古，敎之以至順，奧窔之間，簟席之上，歛然聖王之文章具焉，佛然平世之俗起焉，……仲尼、子弓是也。』（非十二子）由此看來，他實係孔門傑出之士，在孔門中能獨樹一幟，今就荀子一書，述其學之大概如下：

（一）天論　孔子言天，爲主宰的天；孟子有時亦言主宰的天；（孟子曰：『仁或使之，止或尼之，行止非人所能也。吾之不遇魯侯天也，臧氏之子，焉能使予不遇哉？』即此孟子言主宰的天之證。）荀子則不然，而以自然釋天，此或受老、莊的影響，其言曰：

『天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而

節用，則天不能貧。養備而動時，則天不能病。循道而不忒，則天不能禍。』(天論)

此言天與人事無關。又曰：

『列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功：夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形：夫是之謂天功。唯聖人爲不求知天。』(天論)

此言天之變化，都是自然的運行，其何以致此之故，雖聖人亦不求知。惟其不求知，所以特重人事，其言曰：

『若夫志意修，德行厚，知慮明，生於今而志乎古，則是其在我者也。故君子敬其在己者而不慕其在天者；小人錯其在己者而慕其在天者。』(天論)

當時『營於巫祝，信禨祥』，(史記、孟荀列傳)所以荀子以自然釋天，力排當時的宿命說以及對于天變之迷信的解釋，——其言俱見天論，茲不贅，——又作非相，以斥相法。

性惡

(二)性惡　孟子言性善，荀子則言性惡，其言曰：

『人之性惡，其善者僞也。』（性惡）

然則何謂性？何謂僞？其言曰：

『不可學，不可事，而在人者，謂之性。』（性惡）

『生之所以然者，謂之性。』（正名）

『可學而能，可事而成之在人者，謂之僞。』（性惡）

『心慮而能爲之動，謂之僞。慮積焉，能習焉，而後成，謂之僞。』（正名）

如此，則性與僞又有什麼關係呢？其言曰：

『性者，本始材朴也。僞者，文理隆盛也。無性則僞之無所加，無僞則性不能自美。性僞合然後成聖人之名。』（禮論）

性與僞之關係既明，請進而言何謂善惡，其言曰：

『凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也：是善惡之分也已。』（性惡）

觀此，則是以行爲的結果，去判斷善惡，而不是以行爲的動機，去判斷善惡。

但人爲何而爲惡呢？則以性爲惡故。其言曰：

『今人之性：生而有好利焉，……生而有疾惡焉，……生而有耳目之欲。』（性惡）

『目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚：是皆生於人之性情者也。』（性惡）

惟其如此，所以用得着『偽』，其言曰：

『故枸木必將待檃括烝矯然後直，鈍金必將待礱厲然後利，今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。……古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治。是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之性情而正之，以擾化人之性情而導之也。』（性惡）

(三)禮樂　荀子既言性惡而重人為，而『矯飾人之性情而正之，擾化人之性情而導之』的工具，便是禮樂。其論禮曰：

『禮起於何也？曰：人生而有欲，有欲不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮

之所起也。故禮者，養也。……君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重，皆有稱者也。』(禮論)

『貴貴、尊尊、老老、長長，義之倫也。行之得其節，禮之序也。』(大略)

此言禮之起原，而其作用，在于『分』『別』與『序』。其論樂曰：

『夫樂者，樂也，人情之所不能免也。故人不能無樂。樂則必發於聲音，形於動靜：人之道也。故人不能無樂。樂則不能無形。形而不爲道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之，使其聲足以樂而不流；使其文足以綸而不息，使其曲直繁省、廉肉節奏，足以感動人之善心；使夫邪汙之氣無由得接焉。……故樂者，所以道樂也。金石絲竹，所以道德也。……故樂者，治人之盛者也。』(樂論)

此言樂之起源，而其作用，在于涵養節制人的情欲。

(四)政治　荀子言政治，很有精到之處，分述如下：

(1)社會之組織　社會之所以組成的原因，就爲着是『人生不能無羣。』(王制與富國二篇述此意甚詳，可參考。)如果能羣，便能應付外界，故曰：

『力不若牛，走不若馬，而牛馬爲用，何也？曰：人能羣，彼不能羣也。……和則一，一則多力，多力則强，强則勝物，故宮室可得而居也』。（王制）

人類爲着應付外界而團結爲羣，但是一羣之中，如果雜亂無章，則依然不足以應付外界，所以進而又言各守其分，其言曰：

『人之生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。』（富國）

既要各守其分，於是不得不採分業之制，故曰：

『百技所成，所以養一人也。而能不能兼技，人不能兼官，離居不相待則窮，羣而無分則爭。窮者，患也；爭者，禍也。救患除禍，則莫若明分使羣矣。』（富國）

（2）國家之成立　其次，言國家之成立。荀子認爲國家成立的要素有四，即：土地、人民、法制、君主四者，其言曰：

『無土則人不安居，無人則土不守，無道法則人不至，無君子則道不舉。故土之與人、道之與法也者，國家之本作也；君子也者，道法之總要也。』（致士）

四者之中，土地人民，用不着多說。今請進而言法制。荀子所謂禮，本來含有政治的與倫理的二義，因此，所謂『道法』，就是政治的禮，也就是法制。其言曰：

『國無禮則不正。禮之所以正國也，譬之猶衡之於輕重也，猶繩墨之於曲直也，猶規矩之於方圓也。』（王霸）

他把禮比做衡，比做繩墨與規矩，所以禮含有法制之意。惟其如此，故治國必以禮，其言曰：

『禮者，治辨之極也，强國之本也，威行之道也，功名之總也。』（議兵）

『人之命在天，國之命在禮。』（强國）

既以禮爲治國之本，則違禮者必有罰，所以又論到賞罰，其言曰：

『王者之論，無德不貴，無能不官，無功不賞，無罪不罰。朝無幸位，民無幸生。尚賢使能，而等位不遺。析愿禁悍，而刑罰不過。百姓曉然，皆知夫爲善於家，而取賞於朝也；爲不善於幽，而蒙刑於顯：夫是之謂定論。』（王制）

『賞重者強，賞輕者弱；刑威者強，刑侮者弱。』（議兵）

他這樣重賞罰，以及主性惡說，後來很影響於韓非。其次請言君主。其言君主之職分曰：

『君者何也？曰：能羣也。能羣也者何也？曰：善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也。善生養人者，人親之；善班治人者，人安之；善顯設人者，人樂之；善藩飾人者，人榮之：四統者俱，而天下歸之：夫是謂能羣。』（君道）

雖然，荀子亦嘗言：『君者儀也；儀正而景正；君者槃也，槃圓而水圓；君者盂也，盂方而水方』，（君道）是則荀子言政，仍不失儒家從上而下的政治之主張。

（3）民政　國家既已成立，則對民政的設施當如何？王制曰：

『王者之法：等賦政事，財（同裁）萬物，所以養萬民者也。田野什一，關市幾而不征；山林澤梁，以時禁發而不稅。相地而衰政，（政讀爲征）理道之遠近而致貢。通流財物粟米，無有滯留，使相歸移也。四海之內若一

家。」

觀此，則與孟子言仁政，實大同而小異。

韓非

韓非是法家的建立者。前此如管仲、申不害、商鞅、愼到的政治主張，雖近於法家，但是，他們只可算法理學者，並不曾樹立有體系的法治主義。至韓非出，始集前此諸子的大成，本于荀子與道家之言，（參看荀子及稷下派二節）而建立一學派。

法家能成立一學派，與當時社會政治經濟的轉變很有關係。前此貴族政治賴以維繫主屬的關係的東西，就是禮。春秋戰國之世，此種政治，業已崩壞，而漸趨於集權的君主專制政治，並且，新有產階級勃興，以前備受壓迫的人民，漸次抬頭，而獲得獨立與自由，于是前此維繫主屬關係的禮，便不足以言治，而不得不尙法，觀管仲治齊，子產治鄭，即可想見。所以說法家的產生，是與當時社會政治經濟的轉變有關；而貴族之惡法家與秦皇之信法家，其原因也就從此可以明白了。

以下就韓非子一書，述韓非之學的大要如下：

（一）歷史觀　前此學者，如孔子、孟子，無不讚堯、舜、周公，而贊美古代的政治，並且，想把所謂古代的仁政實現起來。但是，韓非却與此相反，而力言歷史的進化觀，其言曰：

『今有搆木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀、禹笑矣。有決瀆於殷、周之世者，必爲湯、武笑矣。然則今有美堯、舜、禹、湯、文、武之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不務循古，不法常可。論世之事，因爲之備。』（五蠹）

『夫古今異俗，新故異備；如欲以寬緩之政治急世之民，猶無轡策而御駻馬，此不知之患也。』（同上）

這種說法，在商君書、更法篇中，也可找到。韓非的主要意思，就是『論世之事，因爲之備』，就是『古今異俗，新故異備』，時代不同，政制與治法自然也隨之不同。李斯的政治主張，便受了這種歷史觀的影響。

（二）法治主義　他以爲法治是最可靠的，儒家的人治，却不免有『人存政舉人亡政息』之病，所以力言法治之重要。其言曰：

『且夫堯、舜、桀、紂，千世而一出。……中者上不及堯、舜，而下亦不爲桀、紂。抱法則治，背法則亂。背法而待堯、舜，堯、舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法而待桀、紂，桀、紂至乃亂，是千世治而一亂也。』（難勢）

此言人治之不可靠。又曰：

『釋法術而任心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。……

……使中主守法術，拙匠執規矩尺寸，則萬不失矣。』（用人）

此言法治之萬不失。法既定立，則不論何人均須遵守，故曰：

『人主雖使人，必以度量準之，以刑名參之。以事遇於法則行，不遇於法則止。』（難二）

由此看來，法實高出一切；惟其如此，所以凡言行不著於法令者，都在禁止之列。其言曰：

『明主之國，無書簡之文，以法爲敎；無先王之語，以吏爲師。』（五蠹）

李斯焚書，便套着這個調子。

嚴賞罰

（三）嚴賞罰　法家重威勢，因爲推行法治，無威勢是不可能的，所以他說：

『夫馬之所以能任重引車致遠道者，以筋力也。萬乘之主，千乘之君，所以制天下而征諸侯者，以其威勢也。威勢者，人主之筋力也。』（人主）

人主威勢之表現於外者，就是賞罰，其言曰：

『明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何謂刑德？殺戮之謂刑，慶賞之謂德。爲人臣者，畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則羣臣畏其威而歸其利矣。』（二柄）

此二柄操在君主手裏，君主利用臣民畏罰利賞的心理，而自執二柄以責其效，則法治可以推行而無阻。

以上所述係韓非之學的幾個要點；此外他也言性惡（見六反），則與荀子同；也言無爲（見大體與揚搉），則與老子同；也言功利（見五蠹），則與墨子同；茲不具述。由此看來，便可知法家所受儒墨道三家的影響。

六藝之學及其他

六藝爲儒家之學，影響于後世者甚大，故略述之如下：

孔子雖以六藝教人，然未立六藝之名。六藝之名並提，見於莊子天下篇。其言曰：

『詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。』

而司馬遷言六藝之內容與性質，更爲扼要，其言曰：

『易著天地、陰陽、四時、五行，故長於變；禮經紀人倫，故長於行；書紀先王之事，故長於政；詩記山川、谿谷、禽獸、草木、牝牡雌雄，故長於風；樂所以立，故長於和；春秋辯是非，故長於治人。是故禮以節人，樂以發和，書以道事，詩以達意，易以道化，春秋以道義。』（史記太史公自序）

此六藝經漢武推崇以後，於是成爲儒家的經典，而爲學人所必誦。六藝之中，以易與宋儒理學有關，故略述其大意如左：

易有三義

易有三義，卽簡易、變易、不易三者（見易緯乾鑿度）。宇宙現象與人事，如晝夜的運行，如人生由幼少而老死，都是變化不居，此之謂變易。但是，變易雖多，其間却有一定不易的理法，如天尊地卑，如君臣父子的關係者是，此之謂不易。此種理法，極明且簡，此之謂簡易。明此三義，可以知易。

陰陽對立

以對立的矛盾說一切變化

易爲陰陽二元論，牠用此以說明宇宙萬有的現象及社會的人事，所以繫辭說：『一陰一陽之謂道。』天地間一切的對立，都歸之于陰陽的對立，如次表所示：

	陽	陰
宇宙現象	天、日、明、暑、	地、月、晦、寒、
時	春、夏、晝、	秋、冬、夜、
場所	上、前、高、東、南、	下、後、低、西、北、
人倫	父、君、夫、男、	子、臣、婦、女、
人事	貴、尊、吉、福、	賤、卑、凶、禍、

牠以陰陽對立的矛盾，去說明宇宙一切變化，故曰：

『天地絪縕，萬物化醇，男女構精，萬物化生。』（繫辭）

宇宙之二元的說明，並不充分，所以易學者，又認爲陰陽是從太極而來的，故曰：

『易有太極，是生兩儀。』（繫辭）

這便是包含的一元論，和老子所說的『道生一，一生二，二生三，三生萬

物，』有些相似。

陰陽對立的矛盾，在這矛盾中展開變化，便是易的宇宙觀與人生觀之根本，今列舉幾條如次：

『天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，萬物睽而其事類。睽之時用大矣哉！』（睽彖）

『天地解而雷雨作；雷雨作而百果草木皆甲坼。』（解彖）

『天地革而四時成。』（革彖）

『闔戶謂之坤；闢戶謂之乾；一闔一闢謂之變；往來不窮謂之通。』（繫辭）

『日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息。』（豐彖）

『善不積不足以成名。惡不積不足以滅身。小人以小善爲無益而弗爲也；以小惡爲無傷而弗去也。故惡積而不可掩，罪大而不可解。』（繫辭）

凡此，都是從對立的矛盾中去看出變化，易之有變易之意即指此，易之有辯證法的預知即指此。

但是，萬事萬物，雖有變化，却都有一定的秩序，易之有不易之意卽指此，易之有簡易之意卽指此，故曰：

『天地以順動，故日月不過，而四時不忒。』（豫彖）

『天地之道，恆久而不已也。利有攸往，終則有始也。日月得天而能久照，四時變化而能久成。……觀其所恆，而天地萬物之情可見矣。』（恆彖）

陰陽對立，本是生殖器的象徵，後來把這對立的矛盾，推到萬物的生成，人事的變化，都無不正確，於是這種宇宙觀人生觀，便充滿着辯證法的展開。但是講到這裏，提出一個『恆』的道理，就漸次把相對變成絕對而喪失了辯證法的意義了。因此，易在倫理上在人事上，便承認有固定的階級，故曰：

『天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。』（繫辭）

『家人，女正乎內，男正乎外；男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦、而家道正；正家而天下定矣。』（家人彖）

以上述易之大意竟。不過我們要明白，易本來是爲筮所用的東西，充分地含有

宗教的迷信，而以上所引的這些文句，却都是儒家的易學。

＊　＊　＊　＊　＊

又小戴禮記中的禮運、大學、中庸，亦與後此儒家的思想有關，茲分述之如次：

禮運

（一）禮運　其言曰：

『孔子曰：「大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也：天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養，男有分，女有歸，貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。今大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子，貨力爲己，大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇智，以功爲己。故謀用是作，而兵由此起；禹、湯、文、武、成王、周公由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也，以著其義，

以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常；如有不由此者，在埶者去，衆以爲殃：是謂小康。』

清世今文學家，言三世，言大同小康，即本于此。然觀禮運所言大同，實受道家政治哲學影響甚深。

大學

(二) 大學　大學、朱熹以爲是曾子之作，漢賈逵與宋王柏以爲是子思之作，其重要處在三綱領八條目，其言曰：

『大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始。知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家。欲齊其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先誠其意。欲誠其意者，先致其知。致知在格物，物格而后知止，知止而后意誠，意誠而後心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而後天下平。自天子以至庶人，壹是皆以修身爲本。其本亂而末治者，否矣。其所厚者薄而其所薄者厚，未之有也。此謂知本，此謂知之至也。』

今表列如左：

- 大學之道
  - 明德
    - 格物、致知 —— 學問
    - 誠意、正心、修身 —— 德行
    - （學問、德行）—— 修己
  - 止至善
  - 新民
    - 齊家、治國、平天下 —— 治人

由上所述，可知修己治人之道，盡在這一段中，所以子程子曰：『大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。』此書經程子表彰，遂與中庸、論語、孟子並列爲四書。而宋儒言致知格物，全本于此。

中庸

（三）中庸　中庸據史記說，是子思所作。中庸影響於後儒的，約有數端。第

一，言天、道與性：中庸第一句就說：

『天命之謂性，率性之謂道。』

這就是說：性是天賦的，循性便是道。道雖至尊至大，然在吾人本性之外，實無所謂道。因此，天道便是人道，人道也就是天道。換言之：天地的法則，即是人之本性，也就是誠，故曰：

『誠者，天之道也；誠之者，人之道也。』

誠是天地自然的法則，是無始無終恆久不變的，故曰：

『至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。』

天地的法則既然是誠，則不但人之本性是誠，天地萬物之本性，也莫不誠，所以說：

『誠者，物之終始，不誠無物。』

這就是說：誠不但是天人合一的契機，而且是內外物我合一之樞紐，故曰：

『唯天下之至誠爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。』

中庸這種見解，後來經過李翺的發揮，程顥的提倡，遂成爲理學中的主要要素。

(二) 修養　對於修養工夫，中庸揭出二大綱領，卽『尊德性而道學問』。這是德育與智育兩方面的修養，二者並重，不可偏廢。道學問的細目，就是『博學之，審問之，愼思之，明辨之，篤行之』。學與問，屬于外的知識；思與辨，屬于內的知識；至于行，就是去實行所知的東西。若拿『誠之者，人之道也，……誠之者，擇善而固執之者也』這段話來說，則道學問的五個細目，恰如次表所示：

- 道學問
  - 知（擇善）
    - 外的
      - 博學之
      - 審問之
    - 內的
      - 愼思之
      - 明辨之
  - 行……篤行之……固執

這『尊德性、道學問』的修養工夫，到宋儒手裏，便各有偏重，結果成朱陸之爭。

此外還有『中庸』一個根本觀念，也很重要，原是本于孔子之說而來的（孔子說中庸見前），限于篇幅，只好從略。



第三講　學術思想的混合與儒家的獨尊

概論

由分而合的趨勢

上一講，已經把學術思想分野的情形說過了。這個時期，起自公元前六世紀至公元前三世紀，約有三百年之久。但是，到了這時期之末，學術思想界就呈現着由分化而混合的趨勢；上一講所述的法家的學術思想，便表現了這種混合的趨勢。接着所謂雜家的呂氏春秋出世（書成於公元前二三九年），更明顯地表現着這種趨勢。

學術第一次統一

到公元前二三〇年至二二一年之間，秦以武力平定了六國，建立空前的統一的大帝國。這帝國之所以強，很得力於法家，所以秦皇時，法家就成了『顯學』。荀子的學生李斯，便本着韓非的學說，大做其學術上『別黑白而定一尊』的工作。這工作的結果，就是『儒表法裏』。

這帝國只有十多年（前二二一至二〇七年）的壽命，接着革命軍蠭起，推倒了這帝國；經過十五年（前二〇九至一九五年）的戰亂，第二次統一的帝國又出現了。高

祖即位以後，實行『飛鳥盡良弓藏』的政策，在這專制程威之下，又那有思想的自由呢？接着文帝（前一七九至前五七年）竇太后（她當國二十多年，自前一五六至前一三五年，）又好那和陰陽家有密切關係的黃、老之學，於是黃、老之學，又成爲『顯學』。所謂雜家的淮南子，就在這時出世，——淮南子只存淮南內二十一篇，其餘均失傳，而此二十一篇之成，約在公元前一四〇年，——這又是學術思想的一大混合。

學術第二次統一

等到竇太后死了（前一三五年），武安侯田蚡做丞相，才絀黃、老刑名百家之言，力崇儒家。前一三四年，武帝用董仲舒之策，『諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使並進，』於是儒家獨尊；而董仲舒竟以陰陽家言糅合於儒學，遂使這一尊的儒家，又成爲儒家與陰陽家的混合物。

及劉歆佐王莽篡漢（公元一至七年），倡『六經皆史』之說，於是儒家與陰陽家分；但是，因爲陰陽家言已深入儒者的思想裏，所以大儒如鄭玄說經，也未能完全進守純儒家的態度。直到王充出來，——王充生於公元二七年，死於和帝、永和（八九至一〇五年）中，年七十餘，——樹立自然主義的旗幟，中古的學術思想界，

才放出一道異彩。

由上所述，便可看到這四百多年學術思想混合的大勢。以下就學者或著作出世的先後，分項述之。

呂氏春秋

代表雜家的著作有兩部，即：秦皇時的呂氏春秋與漢武時的淮南子。何謂雜家？漢書、藝文志說：

『雜家者流，蓋出於議官。兼儒、墨，合名、法，知國體之有此，見王治之無不貫：此其所長也。及盪者爲之，則漫羨而無所歸心。』

這個定義，並不見得十分正確；其實呂氏春秋與淮南子乃是以老、莊思想作中心而綜合儒、墨、陰陽、名、法各家的雜家；我們在以下便可以看到這所謂雜家的內容。現在先說呂氏春秋。

呂氏春秋是秦國丞相呂不韋的賓客所作。

序意說：

『蓋聞古之清世，是法天地。凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中審之人：若此，則是非可不可遁矣。天曰

順，順維生；地曰固，固維寧；人曰信，信維聽。三者咸當，無爲而行。行也者，行其理也。行(其)數，循其禮，平其私。夫私視使目盲，私聽使耳聾，私慮使心狂。三者皆私設，精則智，無由公。智不公則，福日衰，災日隆。』

這是全書的大意，而其主旨在於『法天地』。『法天地』就是老子的自然主義的根本觀念。以下就呂氏春秋的主要思想，分爲五項述之：

(一)貴生　上面引用文中，有『天曰順，順維生』之語；這就是說，人要順天，而順天之道在於貴生。其言曰：

『聖人深慮天下，莫貴於生。……堯以天下讓於子州支父，子州支父對曰：「以我爲天子，猶可也；雖然，我適有幽憂之病，方將治之，未暇在天下也。」天下，重物也，而不以害其生，又況於他物乎？惟不以天下害其生也者，可以託天下。』(貴生)

『倕，至巧也；人不愛倕之指而愛己之指，有之利故也。人不愛崑山之玉，江、漢之珠，而愛己之一蒼璧小璣，有之利故也。今吾生之爲我有而利我亦

大矣！論其貴賤，爵為天子不足以比焉。論其輕重，富有天下不可以易之。論其安危，一曙失之，終身不復得。此三者：有道者之所慎也。』(重己)

這是個人主義的思想。楊朱思想，在戰國時代很流行，呂氏春秋的貴生，或者受了楊朱思想的影響。

重孝

(二)重孝　呂氏春秋和儒家一樣，也重孝行，其言曰：

『夫執一術而百善至、百邪去、天下從者，其惟孝也。』(孝行覽)

不過儒家言孝重在己身所自生的父母，呂氏春秋主貴生，其言孝則重在我自己，所以牠很看重曾子所說的『身者，父母之遺體也；行父母之遺體，敢不敬乎』這一類全生重身的話。

五德終始

(三)五德終始　呂氏春秋亦言五德終始之說，應同說：

『凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大螻。黃帝曰：「土氣勝。」土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木，秋冬不殺。禹曰：「木氣勝。」木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金，刃生於水。湯曰：「金氣勝。」金氣勝，故其色尚白，其

事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集於周社。文王曰：『火氣勝。』火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水；天且先見水氣勝。水氣勝，故其色尚黑，其事則水。』

又月令一篇，不知何人所作，見於洪範與禮記，而呂氏春秋亦引用之，要之都是陰陽五行家之言。此種天人之際的思想，後來很影響於漢世的儒者。又呂氏春秋有有始覽一篇，亦言大九州之說，也是陰陽家言，茲不具述。

變法

(四)變法　呂氏春秋爲秦學，很與韓非相似，也言變法，察今說：

『……故治國無法則亂，守法而弗變則悖；悖亂不可以持國。世易時變，變法宜矣。譬之若良醫，病萬變，藥亦萬變。病變而藥不變，嚮之壽民，今變爲殤子矣。故凡舉事必須法以動，變法者因時而化。若此論則無過舉矣。』

『夫不敢議法者，衆庶也。以死守(法)者，有司也。因時變法者，賢主也。是故有天下七十一聖，其法皆不同，非務相反也，時勢異也。』

李斯爲呂不韋的門客，不用說，也抱着這種見解。

功利主義的政治論

(五)功利主義的政治論　呂氏春秋爲秦學，主貴生，故其言政治爲功利主義

的。恃君說：

『凡人之性，爪牙不足以自守衞，肌膚不足以捍寒暑，……然而猶裁萬物，制禽獸，……不唯先有其備而以羣聚耶？羣之可聚也，相與利之也。利之出於羣也，君道立也。故君道立則利出於羣，而人備可完矣。』

此言政府的起原，由於全生，由於利羣。惟其如此，所以說：

『天下非一人之天下也，天下之天下也。』（貴公）

惟其如此，所以又說：

『聖人南面而立，以愛利民為心，號令未出，天下皆延頸舉踵矣。』（精通）

綜上所述，可知呂氏春秋實綜合了各派的思想，然其中心的思想，則為法天地的自然主義。

李斯

李斯是荀子的學生，韓非的學友，呂不韋的門客。他變法的觀念，便是從這三人得來的。（荀子有法後王之說，韓非及呂氏春秋言變法見前。）他的焚書議，代表了他的思想，也就代表了大一統的秦國的思想。其言曰：

『五帝不相復，三代不相襲，各以治。非其相反，時變異也。今陛下創大

業，建萬世之功，固非愚儒所知。且越言，（淳于越反對他變法，其言曰：『事不師古而能長久者，非所聞也。』）乃三代之事，何足法也。異時諸侯並爭，厚招游學。今天下已定，法令出一；百姓當家則力農，士則學習法令、辟禁。今諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首。丞相臣斯昧死言：古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實。人善其所私學，以非上之所建立。今皇帝并有天下，別黑白而定一尊。而私學相與非法教。人聞令下，則各以其學議之；入則心非，出則巷議；夸主以爲名，異取以爲高，率羣下以造謗。如此弗禁，則主勢降於上，黨與成乎下。禁之便。臣請史官非秦紀，皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之。有敢偶語詩書，棄市。以古非今者族。吏見知不舉者，與同罪。令下三十日不燒，黥爲城旦。所不去者醫、藥、卜、筮、種樹之書。若有欲學法令，以吏爲私。』（史記、始皇本紀）

始皇焚書，是否滅絕古學，關於這問題，編者在拙著本國文化史大綱中有詳細的解答，這裏用不着再說。現在要說明的，就是李斯的反對『不師今而學古』。以

前不論是儒、墨、道那一家，其言政治，都無不抬出一個『先王』來，以重其言。韓非早看到了這個弊病，所以說：

『孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同，皆自謂眞堯、舜。堯、舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？……不能定儒、墨之眞，今乃欲審堯、舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎？無參驗而必之者愚也。弗能必而據之者誣也。故明據先王必定堯、舜者，非愚卽誣也。』（顯學）

韓非這見解，實足以打破那託古改制、揑造證據、以耳爲目、不察實際以及迷古守舊的心理。李斯根據這見解，而反對『不師今而學古』的陋見，在學術思想史上，實占重要地位，且值得後人的崇仰。

李斯這『別墨白而定一尊』的工作，雖受了韓非的影響，但這工作，却與秦國政治上的大一統有密切的關係，這是我們所不可忽略的。

李斯之學，雖與法家有關，然其統一學術，則爲『儒表法裏』，故夏曾佑說：『觀其大一統，尊天子，抑臣下，制禮樂，齊律度，同文字，攘夷狄，信災祥，尊貞女，重博士，無不同於儒術。……本孔子專制之法，行荀子性惡之旨。』（見中

國歷史教科書第二篇第一章第六節）

陸賈與賈誼

漢初儒者，有陸賈與賈誼，但都不是純粹的儒者。陸賈有新語，漢書藝文志列為儒家，然其言歷史近於荀子、韓非，其言政治又與老子相似，則實非純儒，今分述如次：

歷史觀

（一）歷史觀　陸賈的歷史觀，自一方面言，則與荀子法後王之說相合，其言曰：

『善言古者，合之於今；能述遠者，考之於近。……道近不必出於久遠，取其致要而有成。春秋上不及五帝，下不至三王，述齊桓、晉文之小善，魯之十二公，至今之為政，足以知成敗之效，何必於三王？故古人之所行者，亦與今世同。……萬世不異法，古今同紀綱。』

但在他方面言，卻又與韓非的見解相同，其言曰：

『……制事者因其則，服藥者因其良。書不必起仲尼之門，藥不必出扁鵲之方。合之者善，可以為法，因世而權行。』

政治論

（二）政治論　陸賈的政治論，是無為的，頗與老子相似，而鼎革之變以後，國

道術

家元氣未復，也是促成這種政治論的原因，我們看漢初施行六十多年的無爲政治，便可知當時時勢的需要了。陸賈說：

『道莫大於無爲，……何以言之？昔虞舜治天下，彈五絃之琴，歌南風之詩，寂若無治國之意，漠若無憂民之心，然天下治。……故無爲也，乃無不爲。』

『是以君子之爲治也，塊然若無事，寂然若無聲，官府若無吏，亭落若無民。……不言而信，不怒而威。豈恃堅甲利兵深刑刻法朝夕切切而後行哉？』

＊　＊　＊　＊　＊　＊

賈誼有新書五十八篇，漢書藝文志列爲儒家。然賈誼實非純儒，司馬遷謂『賈生明申、商』（太史公自序），卽其近似法家之證，而其言道術，則有時似老有時似儒，由此看來，賈生之學，實雜而不純。新語、道術說：

『「數聞道之名矣，而未知其實也。請問道者何謂也？」對曰：「道者，所從接物也。其本者謂之虛，其末者謂之術。虛者，言其精微也，平素而無設施也。術也者，所從制物也，動靜之數也。凡此皆道也。」曰：「請問虛之

接物如何？」對曰：「鏡儀而居，無執不臧。美惡畢至，各得其當。衡虛無私，平靜而處。輕重畢懸，各得其所。明主者，南面而正，淸虛而靜。命名自宣，命物自定。如鑑之應，如衡之稱。有舋和之，有端隨之。物鞠其極，而以當施之。此虛之接物也。」』

案此卽老子所謂『我無爲而民自化、我好靜而民自正』之意。

道術又說：

『「請問術之接物何如？」曰：「對曰：「人主仁，而境內和矣，故其士民莫弗親也。……舉賢則民化善，使能則官職治。英俊在位則主尊。……術者接物之遂。凡權重者必謹於事，令行者必謹於言，則過敗鮮矣，此術之接物之道也。」』

案此卽孔子所謂『政者正也，子帥以正，孰敢不正』之意。

黃老之學

黃、老之學，始於六國末年，成於秦、漢之際，大盛於文、景之時。牠是由陰陽家鄒衍之流的五行終始與道家的淸靜無爲、天道觀念、自然主義糅合而成的，牠和儒墨『託古改制』言必稱堯、舜一樣，也抬出一個遠古的黃

黃老之學的傳授

無爲的政治觀

帝來，與老子合稱，所以叫做黃、老之學。史記樂毅傳記這派的傳授道：

『樂臣公學黃帝、老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教樂瑕公，樂瑕公教樂臣公，樂臣公教蓋公。蓋公教於齊、高密、膠西，爲曹相國師。』

黃、老之學，在秦皇時代，『求神仙及不死之藥』的運動很流行，但自此以後，直到漢武求仙爲止，這七十多年間，却不曾發生這運動；而黃、老之學的無爲的政治觀，却支配了這時期至六十多年之久。黃、老之學的這政治觀能在這期間發生很大的作用，自有牠的根本原因，漢書食貨志說：

『漢興，接秦之敝，諸侯並起，民失作業，而大饑饉，凡米石五千。人相食，死者過半。……天下既定，民亡蓋藏，自天子不能具醇駟，而將相或乘牛車。』

像這樣的經濟狀況，在政治上自然不能有所作爲，而高祖的專制淫威與呂后的誅殺擾亂，更使一班有思想的人都感覺到多一事不如少一事，其結果：必然要走到無爲的政治觀一條路上去。在高祖時，曹參治齊治漢，便已本於他的先生蓋公的

黃、老術，而實行無爲的政治，以不擾民爲主。文帝治國，以慈儉爲宗旨，廢除肉刑，減賦稅，對南越及匈奴取和平政策，都是這無爲政治的表示。皇后竇太后更篤信黃、老之學，所以史記說『竇太后好黃帝、老子言，帝（景帝）及太子（武帝）諸竇不得不讀黃帝、老子，尊其術。』她做了二十三年的皇后，十六年的皇太后，六年的太皇太后，先後共四十五年；在這期間，她的黃、老之術，戰勝了儒家的政治觀，當時儒家趙綰、王臧竟因推行儒術而被迫自殺，黃、老之學的獨占，可想而知。這種無爲政治施行了六十多年，結果竟弄到家給人足的地步。等到竇太后一死，『武安侯田蚡爲丞相，絀黃、老、刑、名之言』（史記），而武帝崇儒術，儒家始爲之一振。自是儒家獨尊，而與陰陽家糅合；至於黃、老的無爲思想，直到六朝纔得到復興的機會。

淮南子

淮南子是淮南王劉安的門客所作，其性質與呂氏春秋同，也是屬於雜家。牠包羅萬有，當得起雜家一個名稱。牠的內容，見於要略，其言曰：

『若劉氏之書，觀天地之象，通古今之事，權事而立制，度形而施宜。原道

之心，合三王之風，以儲與扈治。玄眇之中，精搖靡覽，棄其畛挈，斟其淑靜，以統天下，理萬物，應變化，通宇殊類。非循一迹之路，守一隅之指，拘繫牽連於物而不與世推移也。故置之尋常而不塞，布之天下而不窕。』

這段話明白地表示着牠是各派學術思想的混和物。茲分述如下：

（一）道　淮南子言道，與老、莊相似，也認爲是宇宙萬物所以生之理，其言曰：

『夫道也者，覆天載地，廓四方，柝八極，高不可際，深不可測，包裹天地，稟授無形，源流泉浡，沖而徐盈，混混汨汨，濁而徐清。故植之而塞於天地，橫之而彌於四海，施之無窮，而無所朝夕，舒之幎於六合，卷之不盈於一握。約而能張，幽而能明，弱而能強，柔而能剛。橫四維而含陰陽，紘宇宙而章三光。甚淖而滒，甚纖而微。山以之高，淵以之深，獸以之走，鳥以之飛，日月以之明，星曆以之行，麟以之游，鳳以之翔。』（原道訓）

（二）宇宙論　淮南子宇宙論見於俶眞訓中，其言曰：

『有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者，有有者，有無者，

有未始有有無者，有未始有夫未始有有無者。所謂有始者，繁憤未發，萌兆芽蘖，未有形埒，蠕蠕蝡蝡，將欲生興，而未成物類。有未始有有始者，天氣始下，地氣始上，陰陽錯合，相與優游競暢於宇宙之間，被德含和，繽紛蘢蓯，欲與物接，而未成兆朕。有未始有夫未始有有始者，天含和而未降，地懷氣而未揚，虛無寂寞，蕭條霄霓，無有仿佛，遂氣而大通冥冥者也。有有者，言萬物摻落，根莖枝葉，青蔥苓蘢，萑扈炫煌，蠉飛蝡動，蚑行噲息，可切循把握，而有數量。有無者，視之不見其形，聽之不聞其聲，捫之不可得也，望之不可極也，儲與扈治，浩浩瀚瀚，不可隱儀揆度，而通光耀者。有未始有有無者，包裹天地，陶冶萬物，大通混冥，深閎廣大，不可為外，析毫剖芒，不可為內，無環堵之宇，而生有無之根。有未始有夫未始有有無者，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，汪然平靜，寂然清澄，莫見其形。若光耀之間於無有，退而自失也。』

這宇宙論中的七個層次，本於莊子的齊物。要之，都是以自然的演化，去說明宇宙萬物的起源。又有天文訓，言天地之所以生成，地形訓言人物之所以變化，茲

不其違。

政治觀

(三)政治觀 淮南子的政治觀，也是無為主義的，其言曰：

「萬物固以自然，聖人又何事焉？」

「是故聖人內修其本而不外飾其末，保其精神，偃其智故，漠然無為而無不為也，澹然無治而無不治也。所謂無為者，不先物為也。所謂無不為者，因物之所為也。所謂無治者，不易自然也。所謂無不治者，因物之相然也。」

(以上原道訓)

雖然，其言不法先王，則有類於荀子，其言變法，則有類於李斯、韓非(以上均參看氾論訓與修務訓)，其言民本，則有類於孟子(參看主術訓)，是則淮南子的政治觀，實不全與老、莊相合。

天人感應說

(四)天人感應說 淮南子受了陰陽家的影響 一方面主神仙家的人生觀(參看原道訓與精神訓)，同時又主天人感應說，其言曰：

「物類相動，本標相應。故陽燧見日則燃而為火，方諸見月則津而為水。虎嘯而谷風至，……賁星墜而勃海決。人主之情上通於天，故誅暴則多飄風，

枉法則多蟲螟，殺不辜則國赤地，令不收則多淫雨。』(天文訓)

『天之與人，有以相通也。故國危亡而天文變，世惑亂而虹蜺見。』(泰族訓)

他如地形訓、時則訓(即月令)、覽冥訓、人間訓諸篇，也力言這天一感應說。這思想竟支配了西漢時代，直到王充出來，才把牠漸次廓清。

董仲舒

董仲舒和李斯一樣，都是做那『別黑白而定一尊』的工作的人。上面說過，漢初黃、老之學特盛，儒家退處，毫無勢力。竇太后死後，始黜黃、老之學；武帝即位，舉賢良對策，因董仲舒之言，才正式把儒家定為一尊。董仲舒的對策說：

『春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同。是以上亡以持一統，法制數變，下不知所守。臣愚以為：諸不在六藝之科、孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪僻之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。』(史記、董仲舒傳)

自此以後，儒家既居獨占地位，於是代表儒家之學的六經遂成為學人必讀的經

典，自董仲舒以下，直至康有爲，凡著書立說，欲以取信於人，也無不本諸六經。但是，自經董仲舒以陰陽家言與儒術糅合以後，所謂儒家，却不是本來面目的儒家了。（不要忘記，這一次的定於一尊，也與這大帝國的大一統的局勢有關，當時家給人足，正是武帝有爲之時，所以黜黃、老的無爲而力崇儒術。其詳可參看拙編本國文化史大綱。）

仲舒著作，今傳春秋繁露八十二篇，茲分述其學說如下：

（一）天　仲舒學說的基礎，就是『天』。分述如左：

（1）天爲萬物之本。他說：『天者羣物之祖也，故徧覆包函，而無所殊。』（賢良對策三）又說：『父者子之天也，天者父之天也。無天而生，未之有也。天者萬物之祖，萬物非天不生。』（順命）

（2）天人相類。他說：『天地之精，所以生物者，莫貴於人。……物疢疾莫能偶天地，唯人獨能偶天地。人有三百六十節，偶天之數也。形體骨肉，偶地之厚也。上有耳目聰明，日月之象也。體有空竅理脈，川谷之象也。心有哀樂喜怒，神氣之類也。……天以終歲之數，成人之身，故小節三百六十六，副日數也，大節十

二分，副月數也。內有五臟，副五行數也。外有四肢，副四時數也。乍視乍瞑，副晝夜也。乍剛乍柔，副冬夏也。乍哀乍樂，副陰陽也。心有計慮，副度數也。行有倫理，副天地也。』(人副天數)

(3)王者爲天所命。他說：『天以天下予堯、舜，堯、舜受命於天，而王天下。』(堯舜湯武)又說：『德侔天地者，稱皇帝，天佑而子之，號稱天子。』(三代改制質文)

(4)瑞祥爲受命之符。他說：『臣聞天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心歸之若歸父母，故天瑞應誠而至。書曰：「白魚入於王舟，有火復於王屋，流爲烏。」此蓋受命之符也。周公曰：「復哉！復哉！」』(賢良對策一)又說：『有非力之所致而自至者，西守獲麟，受命之符是也。』(符瑞)

(5)王者以天爲法，而奉載天意。他說：『受命之君，天意之所予也。故號爲天子者，宜事天如父，事天以孝道也。』(深察名號)又說：『天者羣物之祖也，故徧覆包函，而無所殊，建日月風雨以和之，經陰陽寒暑以成之。故聖人法天而立

道，亦博愛而亡私，布德施仁以厚之，設誼立禮以導之。春者天之所以生也，仁者君之所以愛也。夏者天之所以長也，德者君之所以養也。霜者天之所以殺也，刑者君之所以罰也。由此言之，天人之徵，古今之道也。』（賢良對策三）王者既以天爲法，所以國家設官，亦以天爲法。他以爲三、（天地人曰三才、日月星曰三光）四（春夏秋冬爲四時）十、（天地陰陽火金木水土人爲十端）、十二（十二月爲一歲）爲天數，故三公，三卿、三大夫、三士，均從三之數；公、卿、大夫、士四階級，從四之數；三公、三卿、三大夫、三士，這四選十二臣，取四時十二個月之意；三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，共百二十臣，取十端十二個月之意，卽取百二十個月之意。此與左傳所說『天有十日民有十等』相合。（左傳昭公七年）

（6）以天爲最高之神。他說：『天者百神之君也，王者之所最尊也。』（郊義）又說：『天者百神之大君也，事天不備，雖百神猶無益也。』（郊語）

（7）天人感應。他說：『臣謹案春秋之中，視世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃先出災害，以譴告之。不知自省，又出災異，以警懼之。尙不知變，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君，而欲止其亂

也。』（賢良對策一）又說：『王者與臣無禮，貌不肅敬，則木不曲直，而夏多暴風。言不從，則金不從革，而秋多霹靂。視不明，則火不炎上，而秋多電。聽不聰，則水不潤下，而春夏多暴雨。心不能容，則稼穡不成，而秋多雷。』（五行五事）

（8）道本於天。他說：『道之大原出於天。天不變，道亦不變。』（賢良對策三）道是什麼呢？他說：『夫仁義禮智信，五常之道，王者所當修飾也。』（對策一）而五常是本於五行而來，所以說：『東方者木，農之本，司農尚仁。南方者火也，本朝司馬尚智。中央者土，君官也，司營尚信。西方者金，大理司徒也，司徒尚義。北方者水，執法司寇也，司寇尚禮。』（五行相生）

（二）三綱　何爲三綱？他說：『陽兼於陰，陰兼於陽。夫兼於妻，妻兼於夫。父兼於子，子兼於父。君兼於臣，臣兼於君。君臣父子夫婦之義，皆與諸陰陽之道。……天爲君而覆露之，地爲臣而持載之，陽爲夫而生之，陰爲婦而助之，春爲父而生之，夏爲子而養之。……王道之三綱，可求於天。』（基義）他又言五紀，惟不見於春秋繁露，而白虎通有三綱六紀之說，其言曰：『三綱者，何謂也？謂君臣

父子夫婦也。六紀者，謂諸父兄弟族人諸舅師長朋友也。……君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。……敬諸父兄，六紀道行；諸舅有義；族人有序；昆弟有親；師長有尊，朋友有信。』此六紀是否含有董氏所謂五紀，不可得而知。

董氏學說，大致如此。他如言性，亦本諸陰陽，以性爲陽，以情爲陰，性爲善，而情爲惡，蓋不異遠。又他答江都王，有『正其誼不謀其利，明其道不計其功』之語，則多本於孟子之說義利，亦不甚遠。但是，觀上所述各點，卽知董氏雖力崇儒，而其言陰陽五行，却受陰陽家影響甚深。所以自董氏以後，直到古文家出現爲止，所謂儒家，也不過儒其表而陰陽其裏罷了。而董氏嘗言『以無爲爲道』，(離合根)『人君者，居無爲之位，行不言之數』，(保位權)則又近於老子之說。(註一)

(註一)西漢諸儒，受老子影響者不止仲舒一人，他如司馬談、揚雄亦莫不如此。司馬談論六家之要指，甚稱揚道家(見史記、太史公自序)，則其傾向於道家可知。揚雄擬易作太玄，取老、莊之旨以釋玄，其法言、問道篇更說：『夫老子之言道德，吾有取焉耳。及搥提仁義，滅絕禮學，吾無取焉

耳，』而法言擬論語，則其學之兼孔、老又可想而知。茲爲篇幅所限，未能具述，特附記於此。

司馬遷

司馬遷是西漢首屈一指的學者，是中國史學之祖。在他以前，雖有尚書、春秋、國語諸史書，但都偏於政治，而鮮及於學術。自他的史記出，始集前此學術的大成，而爲中國史學界別開一新局面。以體例言：春秋一書，爲編年體之祖，而史記則爲傳記體之祖。至史記作十表八書，歷敘天文曆數各項，則又春秋所無，而後此漢書諸史之作，亦莫不沿其體例，少有變更。所以說：他是中國史學之祖。今依太史公自序分述他之所以作史記及史記之內容如左：

史記之所由作

（一）史記之所由作。他說：『先人有言：「自周公卒五百歲而有孔子。」孔子卒後，至於今五百歲，有能紹明世，正易傳，繼春秋，本詩、書、禮、樂之際，意在斯乎！意在斯乎！小子何敢讓焉。』又其父談『執遷手而泣曰：「余先，周室之太史也。自上世嘗顯功名於虞、夏，典天官事，後世中衰，絕於予乎？汝復爲太史，則續吾祖矣。……幽、厲之後，王道缺，禮樂衰，孔子脩舊起廢，論詩、書，作春秋，則學者至今則之。自獲麟以來，四百有餘歲，而諸侯相兼，史記放絕，今

漢興，海內一統，明主賢君、忠臣死義之士，余爲太史而弗論載，廢天下之史文，余甚懼焉，汝其念哉！」』『遷俯首流涕曰：「小子不敏，請悉論先人所次舊聞，弗敢闕。」』——觀此，則史記之作，實欲承父志以繼周、孔之業。

史記之內容

(二)史記之內容。他說：『罔羅天下放失舊聞，王迹所興，原始察終，見盛觀衰，論考之行事，略推三代，錄秦、漢，上記軒轅，下至於茲，著十二本紀。既科條之矣，並時異世，年差不明，作十表。禮樂損益，律曆改易，兵權山川鬼神天人之際，承敝通變，作八書。二十八宿環北辰，三十輻共一轂，運行無窮；輔拂股肱之臣配焉，忠信行道以奉主上，作三十世家。扶義俶儻，不令己失時，立功名於天下，作七十列傳。凡百三十篇，五十二萬六千五百字。爲太史公書序，略以拾遺補藝，成一家之言；厥協六經異傳，整齊百家雜語。』

史記之特點

至於史記的特點，則梁啓超言之頗詳，茲錄於下：

『史記千古之絕作也，……其寄意深遠，其託義皆有所獨見，而不徇於流俗。本紀之託始堯、舜(五帝)也，世家之託始泰伯也，列傳之託始伯夷也，皆貴其讓國讓天下，以誅夫民賊之視國土爲一姓產業者也。陳涉而列諸世家

也，項羽而列諸本紀也，尊革命之首功，不以成敗論人也。孔子而列諸世家也，仲尼弟子而爲列傳也，尊教統也。孟荀列傳而包含餘子也，著兩大師以明羣學末流之離合也。老子、韓非同傳，明道法二家之關係也。游俠有傳，刺客有傳，厲尙武之精神也。龜策有傳，日者有傳，破宗教之迷信也。貨殖有傳，明生計學之切於人道也。』（見中國古代思潮）

史記而後，班固有漢書之作，全倣史記體例，而斷代爲史，無復相因之義，亦自固始。

校理書籍

劉向 劉歆

劉歆爲向之子，係漢宗室。他父子在學術界的地位，就是校理舊籍。原來自孔子删述六經以後，中經秦火，楚、漢相爭之際，又多亡佚，至向父子出，始校理舊籍，把中國學術理出一個頭緒來。漢書、藝文志說：

『至成帝時，以書頗散亡，使謁者陳農求遺書於天下，詔光祿大夫劉向校經傳諸子詩賦，步兵校尉任宏校兵書，太史尹咸校數術，侍者李柱國校方技，每一書已，向輒條其篇目，撮其旨意，錄而奏之。會向卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉歆卒父業。歆於是總羣書而奏其七略，故有輯略，有六藝略，有

諸子略，有詩賦略，有兵書略，有術數略，有方技略。』

這種校理工作，有兩大好處。第一，把中國古代學術理出一個系統來，『提要鈎玄，洞明流變』。第二，把中國的古籍，普及民間，所以章炳麟說：

『書布天下，功由仲尼；其後獨有劉歆而已。微孔子則學皆在官，民不知古，乃無定臬。然自秦皇以後，書復不布。漢興，雖除挾書之禁，建元（武帝年號）以還，百家盡黜，民間唯有五經論語，猶非師授不能得；自餘竟無傳者。東平王求史記於漢廷，桓譚假莊子於班嗣，明其得書之難也。向、歆理校讎之事，書既殺青，復可移寫，而書賈亦賃鬻焉。故後漢之初，王充遊洛陽，書肆已見有賣書者。其後邠卿章句之儒，而見周官；康成草萊之氓，而窺史記：是則書之傳者廣矣。』（檢論訂孔上）

* * * * * *

上面說過，陰陽五行之說，很爲儒家所信奉。像這樣的風氣，差不多支配了一切的儒者。大儒如董仲舒，固不用說，他如京房以日月失明星辰逆行，由於信任石顯；翼奉以山崩地動，由於二后之黨滿朝；劉向著洪範五行傳（書已亡佚），以言符

讖緯

瑞災異：都無不本諸陰陽五行之說，以言人事。到哀、平之際，讖緯盛行。原來讖是立言於前有徵於後的預言，秦有『亡秦者胡』之讖，是讖之由來已久，不過沒有用陰陽五行之說把牠緣飾起來。至漢，讖便與陰陽家言附合，而與緯並行。緯是因經而立名，卽所謂『經闡其理，緯繹其象；經陳其常，緯究其變。』由是而有五經六緯之名。哀、平之際，以通七緯（易緯、書緯、禮緯、樂緯、詩緯、孝經緯、春秋緯）者爲內學，通五經者爲外學。讖緯之說，盛極一時，『王莽藉之，以移漢祚。已既爲之，則必防人之效己，此人之常情也；故有宜絕其原之命。然此時符命之大原，則實由於六藝。六藝爲漢人之國教，無禁絕之理；則莫爲計，惟有入他說以亂之耳。劉歆爲莽腹心，親典中書，必與聞莽謀，且助成莽事。故爲莽雜糅古書，以作諸古文經。其中至要之義，卽「六經皆史」一語。蓋經既爲史，則不過記已往之事，不能如西漢之演圖比讖，預解無窮矣。』（夏曾佑著中國歷史教科書第二篇第一章第六十二節）

儒家與陰陽家分

這樣一來，儒家始與陰陽家分離，孔子之學，遂漸次得以恢復；而提此轉變的樞紐者，則爲劉歆一人。

萬物生成說

王充

王充的思想，接近老子，是掃淸兩漢迷信之說的戰士，今本論衡一書，分述其思想如左：

(一)萬物生成說　王充以爲萬物生成，皆由於氣，故曰：『萬物之生，皆稟元氣。』(言毒)

『夫天覆於上，地偃於下，下氣蒸上，上氣降下，萬物自生其中間矣。』(自然)

萬物之生，雖本於氣，但氣有陰陽之分，故曰：

『夫人所以生者，陰陽氣也。陰氣生爲骨肉，陽氣生爲精神。』(訂鬼)

觀此，可知他言陰陽，全本於易。人與物都是稟陰陽之氣而生，所以人與物是一，論死也說『人物也』。果如此，則人與物有何分別呢？他認爲人是有智慧的，而萬物則無，所以說：

『夫倮蟲三百六十，人爲之長。人，物也，萬物之中，有智慧者也。』(辨崇)

但是，人爲什麼又有賢愚之差呢？他以稟氣的多少，來解答這問題，其言曰：

『至德純渥之人，稟天氣多，故能則天自然無爲。稟氣薄少，不遵道德，不似天地，故曰不肖。……天地爲鑪，造化爲工，稟氣不一，安能皆賢？』(自然)

但是，又爲什麼會有稟氣之差呢？關於這問題，他却不曾解答出來。不過要注意的，就是他言天生萬物，全係自然，這便與老子之說相似，其言曰：

『儒者論曰：「天地故生人。」此言妄也。夫天地合氣，人偶自生也。猶夫婦合氣，子則自生也。夫婦合氣，非當時欲得生子。情欲動而合，合而生子矣。且夫婦不故生子，以知天地不故生人也。然則人生於天地也，猶魚之於淵，蟣虱之於人也。因氣而生，種類相產，萬物生天地之間，皆一實也。……夫天地不能故生人，則其生萬物，亦不能故也。天地合氣，物偶自生矣。』(物勢)

(二)論命　王充主有命說，以爲死生貴賤均由於命，故曰：

『操行有常賢，仕宦無常遇，賢不賢才也，遇不遇時也。』(逢遇)

『凡人遇偶及遭累害，皆由命也。有死生壽夭之命，亦有貴賤貧富之命。』

（命祿）

惟其主命，故坦然恬淡，不怨不尤，以到達『不貪進以自明，不惡退以怨人，同安危而齊死生，鈞吉凶而一敗成』（自紀）的境界。觀此，其受老子思想的影響可知。不過他以稟氣的多少，以定人之終身，則人之命，亦有定數，所以說『用氣爲性，性成命定。』（無形）蓋他的宇宙論，既以氣與自然爲中心，則其推論必連類至此。他如言相法，亦莫不由此中心思想出發，所以也說：『人命稟於天，則有表候於體。……表候者，骨法之謂也。』（骨相）

（三）論性　王充有率性、本性二篇，率性述他自己的見解，本性敍述以前關於論性的各說，並各各加以批評，以確固他自己的主張。本性說：

『周人世碩以爲『人性有善有惡。舉人之善性，養而致之，則善長；性惡，養而致之，則惡長。』如此，則性各有陰陽善惡，在所養焉。故世子作養書一篇。宓子賤、漆雕開、公孫尼子之徒，亦論性情，與世子相出入，皆言『性有善有惡。』』

接着他歷敍孟子言性善，告子言性無善惡之分，荀子言性惡，陸賈言『天地生

人以禮義之性』，董仲舒言情性之說，劉向言『性在於身而不發情接物而然』之說，都與以一個『未能得實』『竟無定是』的批評，而謂世碩之說，『頗得其正』。於是他本於世碩之說，而提出他的主張，其言曰：

『酆文茂記，繁如榮華，恢諧劇談，甘如飴蜜，未必得實。實者，人性有善有惡，猶人才有高有下也。高不可下，下不可高。謂性無善惡，是謂人才無高下也。稟性受命，同一實也。命有貴賤，性有善惡。謂性無善惡，是謂人命無貴賤也。』（本性）

此言人性有善有惡，而惡亦可變爲善，故曰：

『人性善者，固自善矣。其惡者故可教告率勉，使之爲善。』

『人之性善可變爲惡，惡可變爲善。』

『堯、舜之民，可比屋而封。桀、紂之民，可比屋而誅。竟在化不在性。』

（以上率性）

是則他雖主性有善惡，然亦非謂性之善惡不可移。而他言『人之善惡，共一元氣，氣有多少，故性有賢愚，』（率性）則實與他的萬物稟氣而生之說相合，而宋儒

言氣裏說，却早爲他所道破。

（四）破除迷信　論衡中九虛、三增、訂鬼、論死，以下諸篇，均敍當時的迷信，而一一與以反駁。他第一反對天人感應之說，變虛說：

『夫天體也，與地無異。諸有體者，耳咸附於首。體與耳殊，未之有也。天之去人，高數萬里。使耳附天，聽數萬里之語，弗能聞也。人坐樓臺之上，察地之螻蟻，尙不見其體，安能聞其聲。何則？螻蟻之體細，不若人形大，聲音孔氣，不能達也。今天之崇高，非直樓臺，人體比於天，非若螻蟻於人也。謂天非若螻蟻於人也。謂天聞人言，隨善惡爲吉凶，誤矣。』

第二，他反對有鬼，論死說：

『世謂死人爲鬼，有知能害人。試以物類驗之，死人不爲鬼，無知不能害人。何以驗之？驗之以物。人，物也；物，亦物也。物死不爲鬼，人死何故獨能爲鬼？世能別人物不能爲鬼，則爲鬼不爲鬼，尙難分明。如不能別，則亦無以能知其爲鬼也。人之所以生者，精氣也。死而精氣滅。能爲精氣者，血脈也。人死血脈竭。竭而精氣滅，滅而形體朽，朽而成灰土，何用爲鬼。

人無耳目，則無所知。故聾盲之人，比於草木。精氣去人，豈徒與無耳目同哉？』

此言無鬼。但世間竟有生而見鬼者，却又是什麼道理呢？他因以生理上與心理上的理由，以解答這問題，訂鬼說：

『凡天地之間有鬼，非人死精神爲之也；皆人思念存想之所致也。致之何由？由於疾病。人病則憂懼，憂懼則鬼出。凡人不病，則不畏懼。故得病寢衽，畏懼鬼至，畏懼則存想，存想則目虛見。……夫精念存想；或泄於目；或泄於口；或泄於耳。泄於目，目見其形；泄於耳，耳聞其聲；泄於口，口言其事。晝日則覺見，暮臥則夢聞。獨臥空室之中，若有所畏懼，則夢見夫人據案其身，哭矣。覺見臥聞，俱用精神。畏懼存想，同一實也。』

但是，他所謂無鬼，只言無能爲人形的鬼，至於陰陽鬼神之論，却並不廢棄，所以論死又說：

『鬼神，荒忽不見之名也。人死精神升天，骸骨歸土，故謂之鬼。鬼者，歸也；神者，荒忽無形者也。或說：「鬼神，陰陽之名也。」陰氣逆物而轉，

故謂之鬼；陽氣導物而生，故謂之神。神者，申也；申復無已，終而復始。人用神氣生，死復歸神氣。陰陽稱鬼神，人死亦稱鬼神。氣之生人，猶水之爲冰也。水凝爲冰，氣凝爲人；冰釋爲水，人死復神。其名爲神也，猶冰釋更名水也。人見名異，則謂有知能爲形而害人，無據以論之也。』

此外，尚有四諱、譏日、卜筮、辨祟、詰術、解除諸篇，要皆歷舉當時各種迷信，而一一與以反駁。又有王符與桓譚，亦均立論以破迷信，惟不如王充的周詳，故略而不述。

總上所述，可知王充的思想，實足以破除當時的迷信；不過因爲當時科學不發達，所以他持論亦不免有前後矛盾之處。但是，他的著述體例，多半先陳述反對派的意見，然後與以反駁，再申述自己的主張，則似亦合於科學方法。

鄭玄

後漢儒學，在鄭玄以前，如鄭興及其子鄭衆、賈逵、衛宏、許慎、馬融、盧植、服虔，均爲古文大師；而李育、何休、范升則治今文，至鄭玄出，獨注羣經，不主一家，始集經學的大成。

後漢書鄭玄傳：『玄師事京兆第五元先，始通京氏易、公羊春秋、三統歷、

九章算術，又從東郡張恭祖受周官、禮記、左氏春秋、韓詩、古文尚書。』

案京氏易、公羊春秋、禮記、韓詩均爲今文，周官、左氏春秋、古文尚書均爲古文，觀此，則他從師之時，已不主家法，而今古文並采。

鄭玄傳：『玄所注周易、尚書、毛詩、儀禮、禮記、論語、孝經、尚書大傳、中候乾象歷，又著政論、魯禮禘祫義、六藝論、毛詩譜、駁許愼五經異義、答臨孝存周禮難，凡百餘萬言。』

今文學絕

觀此，可見他學成之後，徧注羣經，著作的豐富，兩漢當推第一，而其內容，則今古文兼采。如箋詩，以毛本爲主，而又兼采齊、魯、韓三家。如春秋，雖主左傳，而又兼取公羊、穀梁。如注尚書用古文，而又與馬融不同，或馬從今而鄭從古，或馬從古而鄭從今。如注儀禮也兼用今古文。自是以後，今古文家法混，而今文經也就從此絕了。直到清季，才有今文學的復興運動。

不過，鄭玄學問淵博，所注羣經，又能網羅衆說，删裁荒蕪，所以鄭注一出，能夠支配學人至數十年之久，及王肅出，始發生反鄭學的運動。

鄭玄學說，散見於各書之注，不易窺其全豹，故略而不述。惟玄以緯釋經，却

是他的壞處。如周禮春官小宗伯「兆五帝於四郊」，注云：「蒼帝靈威仰，赤帝赤熛怒，黃帝含樞紐，白帝白招拒，黑帝叶光紀」，即他以緯釋經之證。

經學 六經中，樂本無經，——說詳邵懿辰禮經通論——其他五經，在西漢均由師傳授，今分述如下：

(一)易，易為卜筮之書，免於秦火，其傳不絕。孔子六傳為田何，漢初言易，都以田何為祖。武帝時，田何再傳楊何，始立博士。宣帝時，田何三傳弟子施讎、孟喜、梁邱賀，始立學官。元帝時，又立京房易，京房為楊何弟子，又學於焦延壽。民間又別有費直易，後漢時大行，馬融、鄭衆、鄭玄、荀爽等，均傳費氏易。民間又有高相易，專說陰陽災異，傳高康毋將永，與費氏易，均未立學官，惟不及費氏易之盛。晉永嘉之亂，施、梁丘二氏之易亡；孟、京、費三氏之易不傳。南北朝時，只鄭玄注與王弼注行世。唐世，孔穎達取王注作正義，而鄭注亦微。今列漢初周易傳經表如下：

孔子——→商瞿——→橋庇子庸——→馯臂子弓——→周醜
→孫虞——→田何——→王同——→楊何——→京房

丁寬→田王孫→施讎
　　　　　　→孟喜
　　　　　　→梁丘賀

(二)書　尙書原有百篇，秦火時，博士伏生（勝）藏之壁中，漢興，書出，得二十九篇，卽：堯典、皋陶謨、禹貢、甘誓、湯誓、盤庚、高宗肜日、西伯戡黎、微子、大誓、牧誓、洪範、金縢、大誥、康誥、酒誥、梓材、召誥、雒誥、多士、無逸、君奭、多方、立政、顧命、費誓、呂刑、文侯之命、秦誓。其書以隸文書寫，爲今文尙書，其傳經圖如下：

伏生→晁錯
　　→張生→百子侯都尉→夏侯始昌→夏侯勝→夏侯建
　　→歐陽生→兒寬→歐陽生子→歐陽高

漢武時，魯共王壞孔子宅，得古文尙書。孔安國以之與今文比較，多十六篇，卽：舜典、汨作、九共、大禹謨、益稷、五子之歌、胤征、湯誥、咸有一德、典寶、伊訓、肆命、原命、武成、旅獒、冏命。然所傳者只二十九篇，賈逵、馬融、鄭

支均有注，至於所多十六篇則失傳，其傳經圖如次：

孔安國 → 兒寬
孔安國 → 都尉朝 → 庸譚 → 胡常 → 徐敖 → 王璜
　　　　　　　　　　　　　　　徐敖 → 塗惲 → 桑欽
　　　　　　　　　　　　　　　　　　塗惲 → 賈徽 → 賈逵
孔安國 → 司馬遷

成帝時，詔徵古文尚書，東萊、張霸以僞作古文百兩篇進，經劉向與宮中所藏古文對校，多不合，遂黜其書。東晉元帝時，梅賾得孔安國傳尚書五十八篇，即所謂僞孔傳者是。南北朝時，南朝主梅本僞孔傳；北朝主鄭玄注。唐世，孔穎達作正義，本僞孔傳、由是僞孔傳盛行。宋吳才老朱子均疑孔傳，至清閻若璩作尚書古文疏證，始定孔傳爲僞作。

(三)詩　詩三百五篇，漢興，傳詩分齊、魯、韓及毛詩四家，皆出於子夏，前三家詩爲今文，毛詩爲古文，東漢時，毛詩盛而三家衰，其後三家失傳。茲列各家傳經圖如左：

齊詩轅固生 → 夏侯始昌 → 后蒼 → 翼奉

魯詩浮丘伯 → 申公 → 王臧

→趙　綰
→孔安國

韓詩韓嬰→韓　商→涿韓生→趙　子→蔡　誼

毛詩大毛公亨→小毛公萇

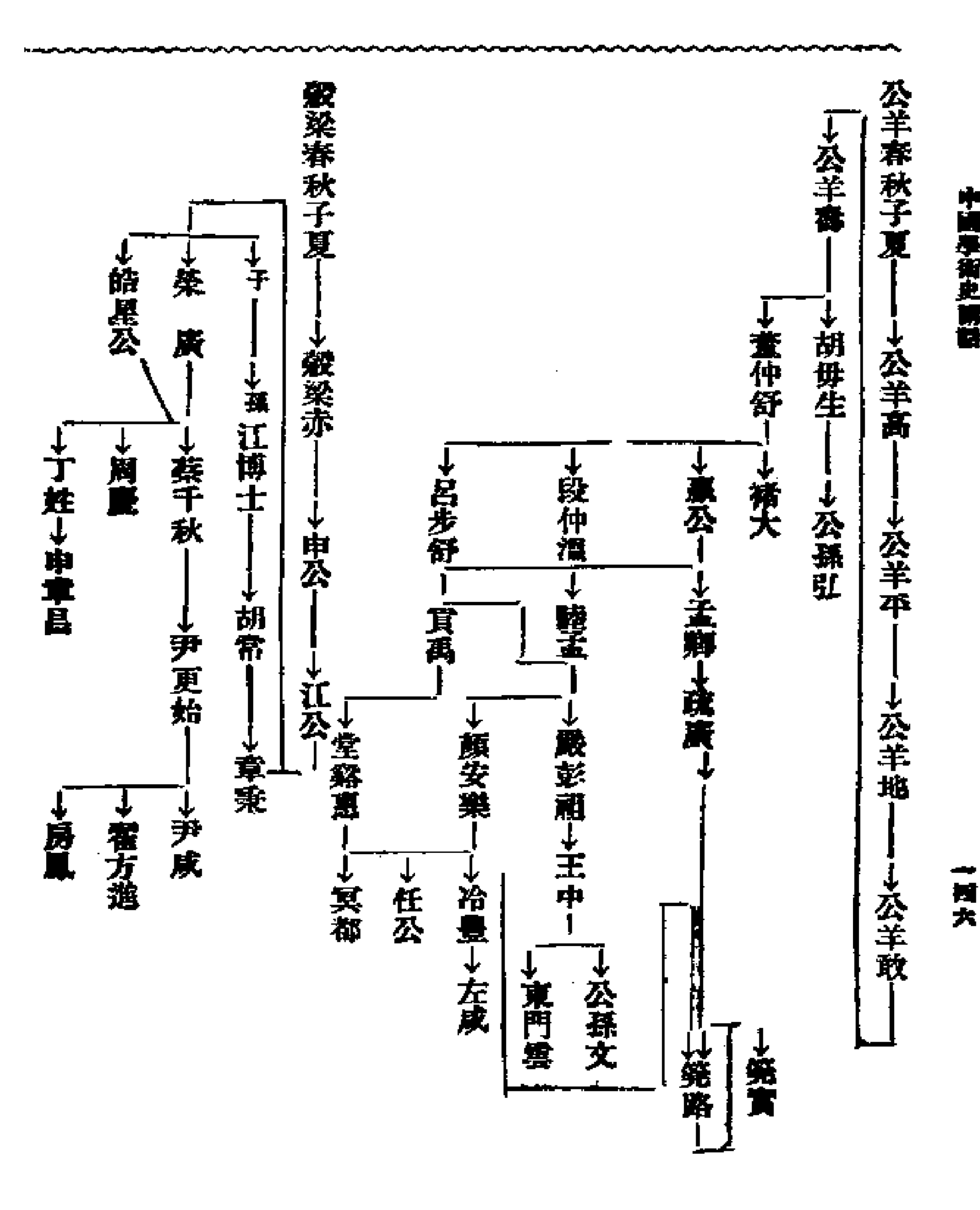
(四)禮　周政衰微，諸侯欲踰法度，惡禮之害己，多去其典籍，故孔子之時，禮已不具。秦興，力改周制，由是禮經更多崩壞。漢初，魯高堂生傳士禮十七篇，即今儀禮。孝文時，魯徐生善爲頌，傳子至孫延、襄，惟不能通經。高堂生三傳至后蒼，始立學官，宣帝時，其弟子戴德、戴聖，並立學官。又別有魯共王得古文於壁間，較高堂生所傳多三十九篇，即所謂逸禮，後鄭玄注儀禮止及十七篇，而此三十九篇遂佚。又河間獻王與魯共王共得禮記二百十五篇，戴德刪爲八十五篇，即所謂大戴禮；戴聖又刪八十五篇爲四十九篇，即所謂小戴禮；又名禮記。又周禮本名周官。河間獻王廣開獻書之路，李氏上周官五篇，佚事官一篇，因取考工記，以備六官之數。這書藏在秘府，諸儒不得見。王莽時，劉歆始以之立於學官，即漢書、藝文志所謂周官經六篇。劉歆授杜子春，杜子春授鄭興、鄭衆，賈逵作周官解詁，

春秋

馬融作周官傳，馬融授鄭玄，玄作周官注。周官晚出，漢林孝存何休，清萬斯大崔述，均有著作以疑周官。周官並儀禮、禮記稱爲三禮。今將儀禮周官傳經圖列於左：

高堂生→蕭奮→孟卿→后蒼→聞人通漢
　　　　　　　　　　　　→戴德
　　　　　　　　　　　　→戴聖
　　　　　　　　　　　　→普慶

(五)春秋　傳春秋者有左氏、公羊、穀梁、鄒氏、夾氏五家。鄒氏、夾氏書早佚。漢興，公羊先出，穀梁次之，左氏最後。公羊傳由子夏傳之公羊高，其後四傳至公羊壽，始著於竹帛，胡毋生、董仲舒皆其弟子。穀梁傳本於子夏弟子穀梁赤，其傳授不明。左氏傳出自孔子弟子左丘明，十四傳得劉歆、賈護，其學大昌。公羊家范升述左氏失十四事以難左氏，陳元爲之辯。其次，李育又陳難左氏義四十一事，而賈逵著左氏長義三十事以駁之。其次，何休著公羊墨守左氏膏肓穀梁廢疾以張公羊，而鄭玄又著箴膏肓發墨守起廢疾以辯之。後左氏獨盛，餘二家寖衰，至清季，公羊始復興。茲將三傳經授圖列下：


公羊春秋子夏
公羊高
公羊平
公羊地
公羊敢
公羊壽
胡毋生
公孫弘
董仲舒
褚大
嬴公
段仲溫
呂步舒
孟卿
眭孟
貢禹
疏廣
嚴彭祖
顏安樂
堂谿惠
王中
公孫文
東門雲
泠豐
左咸
任公
冥都
筦路
穀梁春秋子夏
穀梁赤
申公
江公
子
孫
江博士
胡常
章秉
榮廣
皓星公
蔡千秋
周慶
丁姓
申章昌
尹更始
尹咸
翟方進
房鳳

左氏傳左丘明→曾申→吳起→吳期→鐸椒→虞卿→荀卿→張蒼→賈誼→貫公→貫長卿→張禹→尹更始→尹咸、翟方進、胡常

尹咸→劉歆；翟方進→劉歆→賈徽→賈逵

胡常→賈護→陳欽

今古文經之異

經有今古文之異，用隸書寫者爲今文經，用籀文寫者爲古文經，今本友人周予同所作經今古文學，將西漢今文十四博士與西漢末所發現的古文經傳表列如下：

經	今文		古文	
	家	備記	家	備記（註一）
易	施讎（1） 孟喜（2） 梁丘賀（3） 京房（4）	四家同出於田何。武帝時立易經博士，宣帝時分立爲施孟梁丘三家，元帝時又立京氏。	費氏（直）	漢書儒林傳：「費直字長翁，東萊人。……亡章句，徒以彖象繫辭十篇文言解說上下經。」
			高氏（高相）（附）	漢書儒林傳：「高相，沛人。……亡章句，專說陰陽災異。」

書	詩	禮	
歐陽（生）（5） 大夏侯勝（6） 小夏侯建（7）	魯（申公）（8） 齊（轅固生）（9） 韓（韓嬰）（10）	大戴（德）（11） 小戴（聖）（12） 慶（普）（註二）	
三家同出於伏勝。武帝時立書歐陽氏博士，宣帝時添立大小夏侯。	魯詩韓詩文帝時立博士，齊詩景帝時立。	三家同出於高堂生。武帝時立禮經博士，宣帝時分立爲二家。	
古文尚書（孔安國）	毛詩（毛公）	逸禮	周官
漢書藝文志：「古文尚書者，出孔子壁中。武帝末，魯恭王壞孔子宅，欲以廣其宮，而得古文尚書，……經凡數十篇，皆古字也。……孔安國者，孔子後也，悉得其書，以考二十九篇，多得十六篇。」	漢書儒林傳：「毛公，趙人也；治詩，爲河間獻王博士。」又藝文志：「自謂子夏所傳，而河間獻王好之。」	劉歆讓太常博士書：「魯恭王得古文於壞壁，逸禮有三十九篇。」又漢書藝文志：「禮古經者，出於魯淹中。」	賈公彥序周禮廢興引馬融傳云：「至孝成皇帝，達才通人劉向子歆，校理祕書，始得序著於錄略。」

春秋		
公羊	嚴（彭祖）（13） 顏（安樂）（14）	二家同出於胡毋生董仲舒。武帝時立春秋公羊博士。宣帝時分立為嚴顏二家。
穀梁（註三）		漢書儒林傳：『瑕丘江公受穀梁春秋於魯申公。』按穀梁宣帝時始立博士。
左氏（左丘明）		漢書儒林傳：『漢興，北平張蒼及梁太傅賈誼，京兆尹張敞大中大夫劉公子皆修春秋左氏傳。』說文序：『北平侯張蒼獻春秋左氏傳。』
鄒氏（附）		漢書藝文志：『無師。』
夾氏（附）		漢書藝文志：『未有書。』

（註一）古文經傳的備記，都採自劉歆班固許慎諸人的話。

（註二）慶氏禮本今文學，據後漢書儒林傳，未立於學官，所以不在十四博士之內。

（註三）春秋穀梁傳，宣帝甘露間始立為博士，不在十四博士之內。

其次就今古文學的不同，表列如下：

今古文學之異

今文學	古文學
(1)崇奉孔子。	(1)崇奉周公。
(2)尊孔子爲受命之素王。	(2)尊孔子爲先師。
(3)視孔子爲哲學家政治家教育家。	(3)視孔子爲史學家。
(4)以孔子爲託古改制。	(4)以孔子爲信而好古，述而不作。
(5)以六經爲孔子作。	(5)以六經爲古代史料。
(6)以春秋公羊傳爲主。	(6)以周禮爲主。
(7)爲經學學派。	(7)爲史學派。
(8)經的傳授多可考。	(8)經的傳授不大可考。
(9)西漢皆立於學官。	(9)西漢多行於民間。
(10)盛行於西漢。	(10)盛行於東漢。
(11)斥古文經傳爲劉歆僞作。	(11)斥今文經傳爲秦火殘缺之餘。
(12)今存儀禮公羊傳穀梁傳及韓詩外傳。	(12)今存毛詩周禮左傳。
(13)信緯書，以爲孔子微言大義間有存者。	(13)斥緯書爲誣妄。

今古文之爭

今古文經之爭，自西漢末季至東漢末年二百多年間，共經四次，今本友人周予同經今古文學所述，表列如下：

次第	時期	人物（今）	人物（古）	對象	結果
第一次	西漢哀帝建平元年（公元前六——一）	太常博士 孔光 龔勝 師丹 公孫祿（附）	劉歆	古文尚書（古） 逸禮（古） 左氏春秋（古） 毛詩（古）	古文經傳不得立
第二次	東漢光武建武間（公元二五——五五）	范升	韓歆 許淑 陳元 李封	費氏易（古） 左氏春秋（古）	左氏春秋立於學官旋廢（註）
第三次	東漢章帝建初元年至四年（公元七六——七九）	李育	賈逵	左氏春秋（古） 春秋公羊傳（今）	（註）

第四次	東漢桓帝至靈帝光和五年（公元一四七——一八二）	何休 羊弼	鄭玄	同右	（註）

東西兩漢經學之異

（註）第二、三、四次之爭，參看上述春秋條。

最後就東西兩漢經學之異點，分述如下：

第一，西漢以一經爲專門之學，兼通數經者甚少，如申公通詩與春秋，韓嬰通詩與易，孟卿通禮與春秋，都是稀有之事，至於夏侯始昌通五經，則更是絕無僅有之事。東漢卻不然，兼通五經者甚多。

第二，西漢主今文，東漢主古文。

第三，西漢專憑口述，墨守師法，罕有撰述，可數者止有京房的六十六篇、董仲舒的春秋繁露、韓嬰的詩內外傳、后蒼的曲臺記。東漢則不一定遵守師法，可以參酌各家，以爲經說。

第四，西漢雖曾訓詁，然用力不多；東漢則訓詁大昌，說五字之文，至於二三

經學三變

萬言。

第五，西漢傳經之業在學官，東漢則散諸民間。

要之：兩漢經學凡三變，西漢主今文，而董仲舒糅合陰陽五行家於儒，於是說經非純本孔子之見，是爲一變；劉歆倡古文，使儒與陰陽五行家分，於是說經漸次回復孔子之本來面目，而古文學大昌於東漢，是爲一變；鄭玄徧注羣經，不主一家，混合今古文家法，於是鄭說行，而今文絕，是爲一變。



第四講　道教的興起及其變革

概論

道教起於東漢、桓帝時代（一四七至一六七年），首創者爲張道陵，至魏伯陽、葛洪而一變，至寇謙之而其基礎始固，自是以後，道教成爲民間信仰，而其勢力遂不可侮。

道教的興起，自然有牠的社會的存在根據（註一），但是，在學術思想上，却有牠的蛻變的脈絡可尋。在未說到道教的興起之先，還得研究當時的學術思想怎樣地會蛻變爲道教這個問題。

原來齊地的宗教思想很濃厚，齊民族的原始宗教有八神將：天主、地主、兵主、陰主、陽主、月主、日主、四時主。陰陽五德之說和神仙之說都起於這個地方，原不足奇。史記、封禪書說：「蓬萊、方丈、瀛洲，此三神山者，……諸神仙及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金銀爲宮闕。未至，望之如雲；及到，三神山反居水下。臨之，風輒引去，終莫能至云。」又說：「自齊威、宣之時，騶子之徒論著終始五德之運，及秦帝，而齊人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯

儒與陰陽家分部道教之始

儒、充向、羨門子高最後，皆燕人，爲方仙道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕、齊海上之方士傳其術，不能通；然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。』——這便是陰陽家一流的宗教思想。

這種宗教思想，因爲不會具備宗教的組織與儀式，所以沒有成爲一種宗教。但是，這思想却爲秦皇、漢武所信仰，那時方士入海求神仙及不死之藥，以及鍊丹，都是由這宗教思想而發生的。其後，儒家又把騶衍的陰陽五行說，附會到周易、春秋、洪範一類的經典上去，到董仲舒的時候，儒家便完全與陰陽家糅合在一起，再加上讖緯的流行，於是災異神怪之說，盛極一時。自劉歆倡古文經，主『六經皆史』之說，而儒家始與陰陽家分離。因爲經既是史，則不能如西漢所持的今文經，得以演圖比讖，預解於無窮。但是，災異神怪之說，依舊爲社會所歡迎，並不因儒家與陰陽家的分離而隨之銷滅。這樣一來，持陰陽讖緯的方術者便自成一家，據後漢書、方術傳所載風角、遁甲、七政、元氣、六日七分、逢占、日者、挺專、須臾、孤虛、雲氣諸術，都是在這時候發生的，而楊原、郎顗、襄楷便是精通這些方術的名家，此外還有精通長生不死之術的，又有精通容成公補導之術的。更有費長

房等，能夠驅使鬼神，迷信的風氣，瀰漫於社會，所以當時雖有王充、王符著論力排迷信，終究沒有什麼力量。而桓帝與楚王英却都在這個時候，崇奉黃、老，——桓帝奉黃、老始於延熹九年（一六六年），後漢書、襄楷傳也說：「聞宮中立黃、老、浮屠之祠，」不過這時的黃、老，還是被目爲清虛無爲的黃、老，却不是日後道教中之所謂黃、老，——由此更可想見當時迷信之風的厲害了。

現在所要講的道教，就是在這種迷信風氣極濃厚的環境中產生出來的。

（註一）參看拙編本國文化史大綱二五七頁二五八頁。

道教的開創

道教創始於東漢、桓帝時代的張道陵（註二）。道陵生於沛國豐邑，晚年學長生之道，得金丹，入鵠鳴山（一說龍虎山），著道書二十四篇，引誘人民，入道者出米五斗，所以叫做五斗米道。道陵死後，其子衡及孫魯，三世均修此術，稱道陵爲天師，衡爲嗣師，魯爲孫師。五斗米道的方法：凡有病者則使飲符水；或書病者的姓名作三通，揭其一於山上，埋其一於地中，沈其一於水中，叫做祈禱三官。若病不癒，則謂其人未信道。魯又自號師君，稱初學者爲鬼卒，信徒爲姦令，又爲祭酒，教鬼卒讀老子，又於各地建設免費的旅舍，置免費的

米肉，任旅客自由取用。魯子盛，又移居江西龍虎山，世世相傳，稱爲天師，而以劍、印及都功籙三者爲傳家之寶。

又有張角者，創太平道。案後漢書襄楷傳說：「初，琅邪宮崇詣闕，上其師于吉於曲池泉水上所得神書百七十卷，號太平淸令書，其言陰陽五行爲家，而多巫覡雜語，有司奏崇所上，妖妄不經，乃收藏之，後張角頗有書焉。」看到這個記載，便知道張角之術所自本了。又案皇甫嵩傳說：「鉅鹿、張角自稱大賢良師，奉事黃、老道，畜養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病。」觀此，便知張角的天師道，是屬於符籙一派。不過張角一派，其傳不如張道陵一派之盛，所以道陵一派竟成爲日後正統派的道教。

以上這兩派，都是教匪，都屬于符籙派，拿宗教的力量，去籠絡愚民，所以五斗米道又叫做米賊，張角一派又叫做黃巾賊或蛾賊。他們用宗教來倡亂，是與當時社會的紊亂政治的腐敗生活的不安有關係的，關於這點，讀者可參看拙編本國文化史大綱六三頁六四頁二五七頁及二五八頁，這裏用不着贅述。這兩派在當時並不曾正式形成爲道教，道教正式的確立，還是以後的事。至於他們託於黃、老，却有兩

個原因：第一，取黃、老的虛無主義，以籠絡不平之徒；第二，災異鬼神之術，自東漢以來，已爲儒家所摈棄，自度其說不足以取重於士大夫，所以不得不自託於黃、老。

（註一）案三國志裴注云：『張陵漢順帝時人。』茶香室三鈔引宋陳元靜歲時廣記漢天師家傳則謂：『眞人諱道陵，……於光武建武十年甲午正月望日，生於吳地天目山，』建武十年爲公元三十四年，順帝時代爲公元一二六年至一四四年，兩者相差幾百年。今依日本小柳司氣太考證，斷爲是桓帝時人。

張道陵的五斗米道，固然是道教之始，但道教的學理的基礎，却是由魏伯陽與葛洪建立起來的，今分述如下：

魏伯陽與葛洪

魏伯陽

（一）魏伯陽　伯陽生平不可考，葛洪神仙傳說：『魏伯陽，上虞人，通貫詩律，文辭贍博，修眞養志，約周易作參同契，桓帝時以授同郡淳于叔通。』據五代、後蜀、彭曉的考證，斷定他是東漢桓帝時代的人。他對於道教最大的貢獻，就是把老子的修眞養性之說，附會到道教裏面去，他所著的參同契，便是後世道教言煉養之所自本。他說：『將欲養性，延命卻期。審思後末，當慮其先。』又說：

葛洪

「惟昔聖賢，懷玄抱眞。含精養神，通德三光。津液腠理，筋骨至堅。衆邪辟除，正氣長存。」又說：「黃、老自然，含德之厚，歸根返元，近在我心，不離己身，抱一毋舍，可以長存。」——這便是專以陰陽消息之道，發明長生久視之理。

（二）葛洪　葛洪字稚川，丹陽、句容人，少時博覽多識，不求聞達，尤好神仙煉養之法。其從祖葛玄，是左慈的弟子，即世稱爲葛仙公仙術家。仙公傳鄭隱，又傳洪，洪更問學於鮑玄。當時干寶很器重葛洪，推薦於東晉、元帝，洪固辭不就。後聞交趾產丹砂，乞爲句漏縣令，爲刺史所留。不得已隱居羅浮山，著抱朴子行世。抱朴子分內篇外篇，外篇論人事，內篇論神仙術，茲就其論神仙一部分畧述如下：

第一，他認神仙爲必有，論仙篇說：「或問：「神仙不死，信可得乎？」抱朴子答曰：「雖有至明，而有形者不可畢見焉。雖稟至聰，而有聲者不可盡聞焉。雖有大章豎亥之足，而所常履者，未若所不履之多。雖有禹益齊諧之識，而所識者，未若所不識之衆也。萬物云云，何所不有？不死之道，曷爲無之？夫仙人以藥物養身，以術數延命。使內疾不生，外患不入。雖久視不死，而舊身不改。苟有其道，

無以爲難也，而淺識之徒，拘俗守常。咸曰世間不見仙人，便云天下必無此事。夫目之所曾見，當何足言哉？天地之間，無外之大，其中殊奇，豈遽有限。詣老戴天，而或莫知其爲上。終身履地，而或莫識其爲下。形骸，己所自有也，而莫知其心志之所以然。壽命，在我者也，而莫知其修短之所至焉。況乎神仙之遠理，道德之幽玄；仗其淺短之耳目，以斷微妙之有無，豈不悲哉？」

第二，既有神仙，則修道自有成仙之法。葛洪定修道之法有二，一爲胎息與房中術，（見釋滯篇），這是屬於內的；一爲服藥，這是屬於外的。仙藥一篇，即言製藥的方法與服藥的方法，而重要者，則莫如金丹。魏伯陽亦言煉丹之術，然全爲譬況之說，不易明白，至葛洪作金丹、黃白二篇，始詳載藥品的分量與製法，而集煉丹說的大成，後此言煉丹者，無不本於葛洪。其言金丹之重要，則曰：『余考覽養性之書，鳩聚久視之方；曾所披涉，篇卷以千數矣。莫不皆以還丹金液爲大要者焉。然則此二事，蓋仙道之極也。』其言金丹之性質與作用，則曰：『夫金丹之爲物，燒之愈久，變化愈妙。黃金入火百鍊不消，埋之畢天不朽。服此二藥，鍊人身體。故能令人不老不死。此蓋假求於外物，以自堅固。有如脂之養火，而不可滅。

銅青塗脚，入水不腐。此是借銅之勁，以扞其肉也。金丹入身中，沾洽榮衛，非但銅青之傳矣。」（以上金丹篇）他這些話雖怪誕可笑，但是，後此道教能取得一般愚民的信仰，亦未始不由於此。

第三，以上所述，固是學仙之法，然學仙亦不可不講求心意修養之法。所以他又說：「人能淡默恬愉，不染不移，養其心以無欲，頤其神以粹素，掃滌誘慕，收之以正；除難求之思，遣害真之累，薄喜怒之邪，滅愛惡之端；則不請福而福自來，不禳禍而禍去矣。何也？命在其中，不繫於外；道存乎此，無俟於彼也。」（道意篇）

以上係葛洪言神仙的大旨。然洪生長晉世，正老、莊學流行的時候，所以他於長生久視之道，言術則有丹訣，言理則取老、莊，以投合時好，所以至理一篇，明無為之旨，更為明顯。其言曰：「夫有因無而生焉，形非神而立焉。有者，無之宮也；形者，神之宅也。故譬之於隄，隄壞則水不流矣；方之於燭，燭糜則火不居矣。身勞則神散，氣竭則命終。根竭枝繁，則青青去木矣；氣疲欲勝，則精靈離身矣。夫逝者無返期，既朽無生理。達道之士，良所悲矣。輕璧重陰，豈不有以哉？

道教經典
模倣佛經

故山林養性之家，遺俗得志之徒，比崇高於贅疣，方萬物乎蟬翼；豈苟爲大言，而輕薄世事哉？誠其所見者了，故棄之如忘耳。是以遐棲幽遁，韜鮮掩藻。遏欲視之目，遺損明之色；杜思音之耳，遠亂聽之聲。滌除玄覽，抱雌守一。專氣致柔，鎮以恬素。遣歡戚之邪情，外得失之榮辱。割厚生之臘毒，謐多言於樞機。反聽而後所聞徹，內視而後見無朕。養靈根於冥鈞，除誘慕於接物。削斥淺務，御以愉漠。爲乎無爲，以全天理。」

由上所述，可知道教自得魏、葛二氏在學理上的建立以後，除符籙爲固有外，又加上了清靜、煉養、服食諸說，而道教學理乃漸趨完備，其教理亦漸接近於老子。

道教的完成

道教雖經魏、葛二氏對於學理的發揮，然尚未具備宗教的體系與儀式，至南北朝時，佛、道兩教並盛，於是道教剽竊佛教的經典而作諸經，模倣佛教的儀式而定道教的儀式，道教至此，纔儼然成一大宗教。

據唐玄嶷的甄正論，謂洞眞部多爲葛玄、陸修靜、顧歡等所作，洞神部爲張道陵所作，本際經爲隋劉進喜、李仲卿等所作，海空經爲黎興方長所作，洗沐經爲李

梁所作，大獻經、九幽經爲劉無待所作。又據道世的法苑珠林，列舉洞玄經（漢王褒作）、靈寶經（張道陵）、上清經（吳葛洪先）、化胡經（晉王浮）、三皇經（鮑靜）、六十四眞步虛品（齊陳顯明）、太清經及衆醮儀（梁陶宏景）、長安經（隋輔惠祥）等書名。此外更有高上玉皇本行集經、太上老君父母恩重經、道士法輪經、智慧觀身大戒經、老子大權菩薩經及靈寶法論經等。這些經典，多半是南北朝時人所作，或係魏、晉、南北朝人的僞託。更重要者，如梁陶宏景所作的眞誥二十卷，登眞隱訣三卷，眞靈位業圖一卷，都是道教中的名著，也出生在南北朝這個時代。這些經典，多有模倣佛經之處，例如眞步虛品偈云：『有見過去尊，自然成眞道，身色如金山，端嚴甚微妙，如淨琉璃中，內現元始眞，聖尊在大衆，敷衍化迷強，』便完全是模擬妙法蓮華經所云『又見諸如來，自然成佛道，身色如金山，端坐甚微妙。如淨琉璃中，內現眞金像，世尊在大衆，敷衍深法意』一段而來。又如本相經所云：『天尊說法時，乾闥婆及人非人等，六牙白象，四衆圍繞，一百數匝，天尊以中夏一音，演說此義，衆生隨言類解，』便是擬佛經所謂天尊在林中，出眉間白毫，光明照南方大千國土。其他擬佛經之處很多，限於篇幅，不及備舉。

至於道教的儀式，亦多有模倣佛教之處，其詳可參看日本小柳司氣太所著的道教概說。

道教的經典與儀式雖已確立，然使道教能在社會上占有強固的基礎者，則不能不歸功于元魏、寇謙之。謙之字輔眞，夙好仙道，修張魯之術，後入嵩山修道，自言嘗遇老子，得雲中音誦新科戒二十卷，又得服氣導引的秘傳，使清整道教。後又從李譜文受籙圖眞經六十卷及劾召鬼神法、金丹雲英八石玉漿秘法。謙之得宰相崔浩的推薦，遂爲元魏太武帝所信用，于魏都平城建立天師道場，作五層的重壇，集道士百二十人，每日爲祈禱六次，一時朝野上下，無不信道，而韋文秀、祁纖、絳略、吳劭、閭平、魯祈、王道翼、羅崇之等，便是當時有名的道士。道教自寇謙之提倡並得帝王信用以後，於是在社會上遂儼然成立爲一有勢力的大宗教，而齋醮科儀、辟穀修養、烹鍊丹藥與老、莊之學，糅雜混合，遂成爲道教的教理。

唐代雖佛教頗盛，然以道教得帝王的崇奉，故其勢力終不敵道教。相傳唐高祖時，有晉州人吉善行自言於羊角山見白衣老父，曰：「爲吾語唐天子，吾而祖也，」由是詔於其地立廟。後高宗至亳州，謁老子廟，上尊號曰太上玄元皇帝，詔王公以

下皆習道德經，免道士賦役，以道士隸宗正寺，班在諸侯王之次。玄宗親爲道德經註疏，兩京諸州，各詔立玄元廟，依道法齋醮；又立崇玄館，置崇玄博士；崇玄學生，得應貢舉，叫做道舉。又尊玄元爲大聖祖，莊子、文子、列子、庚桑子爲眞人，其書爲眞經，以道德經列羣經之首。當時道士有張果、劉進喜、葉法善、趙歸眞等，而李筌、孫思邈、司馬承禎、張志和、羅隱、譚峭、無能子、天隱子等，則爲道教中的著名學者。當時朝野上下爭奉道教，其盛達於極點。

五代及宋，道教文獻上的著名者，有孫光庭、呂純陽、張君房、林靈素諸人；當時帝王，亦多有崇奉道教者，道教勢力，並未稍衰。

南北二宗

道教的分派

宋室南渡以後，道教分爲南北二宗：南宗主性，屬于丹鼎一派；北宗主命，屬于符籙一派。二宗之中，以北宗王嚞爲最著。嚞字知明，號重陽子，生于宋徽宗政和三年（一一一三年），死於孝宗乾道六年（一一七〇年），咸陽人。自言遇呂純陽的化身，而得仙術。其立教，先使人讀孝經及道德經，而修孝謹純一之德，立說多及于六經。稱爲全眞教。門人譚處端、劉處元、馬鈺、邱處機最有名，而全眞教之大盛，尤以邱處機之力爲多。

眞大道教

二宗之外，金世劉得仁又創眞大道教。得仁自言遇一老叟，得道德要言，而玄學大進。其教以苦節危行爲主，不妄享施與。五傳至酈希誠，元憲宗（一二五一至一二五九年）賜以眞大道教之名。

正一教 太一教

此外更有正一教與太一教。正一教卽張道陵一派，其第三十六代張宗演，得元世祖（一二六〇至一二九四年）之命，總領江南道教。其門人以張留孫與吳全節爲最有名。太一教起于金、天眷年間（一一三八至一一四〇年），爲蕭抱珍所創，傳授太一三元法籙之術。四傳至蕭輔道，甚得元、世祖信用，其門人以李居壽爲最有名。

明世，道教中的最著名者有張三丰，至世宗時（一五二二至一五六六年），陶仲文邵元節最得帝之信仰，元節仕至禮部尚書，總領天下道教；仲文仕至少保禮部尚書；其推尊道教，不亞唐代。淸代又設官以督統道士，張天師一派，爲民間所最信仰。至民國十五年革命軍北伐，龍虎山的法壇，始被破壞；然民間信仰道教，至今不衰。



第五講 自然主義的特盛

概論

思想上的解放

魏、晉、南北朝是自然主義特盛的時代，這時代足有三百多年，學術銷沈，達於極點，但在思想上，却由儒學獨占，而得到解放。代表這時代的思想的，從來叫做清談，但這用語，並不能整個地代表這時代的思想，例如陶淵明和鮑敬言的思想，就不是這用語所能包括的。這時代老、莊思想很盛，幾個代表時代的人物，無不受老、莊思想的影響；而老、莊思想正表現着自然主義的色彩，因此本講就標題爲『自然主義的特盛』。

自然主義特盛的原因

這時代自然主義的特盛，當然也是時代的產物。第一，自漢季而後中經三國直到八王五胡這三百多年的擾亂，經濟的動搖與生活的不安，使學者思想發生厭世之觀。第二，漢儒治經，確守門戶，囿於訓詁，使那處在生活不安定中的學者，頓生厭倦。第三，曹氏欲謀篡奪，毀壞禮法，『崇獎跅弛之士』，於是節義之防失，而風俗大敗。第四，司馬氏篡魏，禁網日密，使學者不敢過問實際的政治，只好縱酒

人生的無常

清談，以保性命。第五，漢代外戚宦官，更迭用事，方正之士，頻遭慘禍，使人人感到生命的危險。以上這些事實，都足以使學者厭世而遁入於虛無，但從學術思想本身的蛻變說來，卻也有可尋的脈絡。原來漢儒治經，屬於訓詁章句，牽於五行災異，在王充時代，就已舉起叛旗，而趨向於自然主義，而他的變虛異虛諸篇，且以老子爲上德。這種對漢儒的反動的潮流，遇着魏、晉這個時代，受着環境的激刺，就必然展開起來，畢趨於老、莊，而匯成爲自然主義的思想，何況佛教業已輸入，其出世思想更與這時代思潮以助力呢？

代表這時代思潮的楊朱篇

僞列子楊朱篇，多半是魏、晉人僞作，很足以代表這時代的思潮。茲分述如下：

（一）人生的無常：楊朱篇：『百年、壽之大齊，得百年者，千無一焉。設有一者，孩提以逮昏老，幾居其半矣；夜眠之所弭，晝覺之所遺，又幾居其半矣；痛疾哀苦亡失憂懼，又幾居其半矣。量十數年之中，逌然而自得，亡介焉之慮者，亦亡一時之中爾。則人之生也、奚爲哉？奚樂哉？』又曰：『十年亦死，百年亦死，……生則堯、舜，死則腐骨，生則桀、紂，死則腐骨。腐骨一

矣。」

縱欲

（二）人生既無常，就只得縱欲：楊朱篇：『太古之人，知生之暫來，知死之暫往，故從心而動，不違自然。』又曰：『恣耳之所欲聽，恣目之所欲視，恣鼻之所欲向，恣口之所欲言，恣體之所欲安，恣意之所欲行。夫耳之所欲聞者音聲，而不得聽，謂之閼聰。目之所欲見者美色，而不得視，謂之閼明。鼻之所欲向者椒蘭，而不得嗅，謂之閼顫。口之所欲道者是非，而不得言，謂之閼智。體之所欲安者美厚，而不得從，謂之閼適。意之所欲爲者放逸，而不得行，謂之閼往。凡此諸閼，廢虐之主。去廢虐之主，熙熙然以俟死，一日一月，一年十年，吾所謂養。拘此廢虐之主，錄而不舍，戚戚然以至久生，百年、千年、萬年，非吾所謂養。』

排聖哲

（三）人生且無常，還有什麼聖哲，所以進而又排聖哲：楊朱篇：『天下之美，歸之舜、禹、周、孔；天下之惡，歸之桀、紂。然而舜，……天民之窮毒者也；……禹，……天民之憂苦者也；……周公，……天民之危懼者也；孔子，……天民之遑遽者也：凡彼四聖者，生無一日之歡，死有萬世之名。名者固非實之所取也，雖稱之弗知，雖賞之不知，與株塊無以異矣。桀，……天民之逸蕩者也；紂，……

天民之放縱者也：彼二凶也，生有從欲之歡，死被愚暴之名。實者固非名之所與也，雖毀之不知，雖稱之弗知，此與株塊奚以異矣。』

反舊道德

（四）既排聖賢，自然沒有舊道德：楊朱篇：『忠不足以安君，適足以危身；義不足以利物，適足以害生。安上不由於忠，而忠名滅焉；利物不由於義，而義名絕焉。君臣皆安，物我兼利，古之道也。』

不作惡

（四）既知人生無常，便只有一任自然，尋擴於無爲。既無爲，則一面固不受道德的束縛；而他面也就不作惡：楊朱篇：『生民之不得休息，爲四事故：一爲壽，二爲名，三爲位，四爲貨。有此四者，畏鬼、畏人、畏威、畏刑，此之謂遁人也。可殺可活，制命在外。不逆命，何羨壽；不矜貴，何羨名；不要勢，何羨位；不貪富，何羨貨：此之謂順民也。』

反對自殺

（五）既主無爲而一任自然，所以又反對自殺：楊朱篇：『孟孫陽曰：「若然，速亡愈於久生，則踐鋒刃，入湯火，得所志矣。」楊子曰：「不然，既生則廢而任之，究其所欲以俟於死；將死則廢而任之，究其所之以放於盡。無不廢，無不任，何遽遲速於其間乎？」』

（丁）不侵人的為我主義：楊朱篇：『古之人，損一毫利天下，不與也；悉天下奉一人，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。』

不侵人的為我主義

以上所述，都是這時代思潮的特徵，以下就代表這時代思潮的人物分別述之，便可看見這些特徵之所在。

倡清談之風的何晏王弼

原來自魏武帝、文帝提倡文學以來，士風就漸趨於浮華，到廢帝、正始中（二四〇至二四八年），何晏、王弼出，始祖述老、莊立論，而開清談之風。何晏字叔平，南陽人，有道德論及論語集解。王弼字輔嗣，山陽人，有易注、老子注。晉書、王衍傳：『晏、弼祖述老、莊，謂天地萬物，皆以無為本。無也者，開物成務，無往不存者也：陰陽恃以化生，萬物恃以成行，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。』老、莊盛行從此始。自此以後，六經中除易以外，盡皆閣束不觀，而學者羣趨於老、易，老、易並稱，便成為當時最流行的名詞。

老莊盛行

清談之風，雖開自何晏、王弼，但他們並不遺落世事，所以何晏說：『善為國者，必先治其身。治其身者，慎其所習。所習正，則其身正。身正則不令而行。所

習不正，則其身不正。其身不正，則雖令不從 。是故爲人君者，所與遊，必擇正人。所觀覽，必察正象。放鄭聲而勿聽，遠佞人而弗近。然後邪心不生，而正道可宏也。』（三國志、齊王芳傳）至於何的論語集解與王的易注、老子注，能夠不囿於訓詁章句，而別有心得，却較之東漢儒者的咬文嚼字要高明得多。

清談之風，雖開自何、王，但其流不廣，至阮籍、嵇康諸人出，其風始熾。以下拿阮籍爲代表，以見這時代一般人的行動與思想。

阮籍

阮籍的行爲

晉書、阮籍傳：『阮籍字嗣宗，陳留尉氏人也。……籍容貌瓌傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而喜怒不形於色。或閉戶視書，累月不出；或登臨山水，經日忘歸。博覽羣籍，尤好莊、老。嗜酒，能嘯，善彈琴。當其得意，忽忘形骸。……籍本有濟世志，屬魏、晉之際，天下多故，名士少有全者。籍由是不與世事，遂酣飲爲常。……籍嫂嘗歸寧，籍相見與別。或譏之，籍曰：「禮豈爲我設耶？」鄰家少婦有美色，當壚沽酒。籍嘗詣飲，醉，便臥其側。』從這段話看來，便知嗣宗由於深恐觸犯禁網，所以才縱酒放浪，遺棄世事；既然遺棄世事，所以他的行動也就非禮法所能拘束的了。

阮籍的大人先生

他又作大人先生傳，以譏彈禮法，其言曰：『世之所謂

君子者：惟法是修，惟禮是克，手執圭璧，足履繩墨，行欲爲目前檢，言欲爲無窮則，少稱鄉黨，長聞鄰國，上欲圖三公，下不失九州牧。不見羣蝨之處褌中，逃乎深縫，匿乎壞絮，自以爲吉宅也；行不敢離縫際，動不敢出褌襠，自以爲得繩墨也。然炎丘火流，焦邑滅都，羣蝨處褌中而不能出也。君子之處域內，何異蝨之處褌中乎？』

竹林七賢

嗣宗又與嵇康、阮咸、山濤、向秀、王戎、劉伶相友善，都蔑棄禮法，縱酒昏酣；好言老、莊，崇尚虛無；當時慕其放達，叫做『竹林七賢』。不過阮籍一班人的放誕，都是有所託而然；到了以後，清談之風，日盛一日，就不一定有所寄託，也都專務玄談放誕不羈起來了。

王衍樂廣

如王衍、樂廣、阮瞻、王澄諸人，就是這樣的。王衍被石勒所擒，快到死的時候，便說：『嗚呼！吾曹雖不如古人，向若不祖尚浮虛，戮力以匡天下，猶可不至今日。』（晉書、王衍傳）由此足見清談的毒害，竟使居高位的王衍，也感覺着了。

玄學

渡江以後，元嘉之間(四二四至四五三年)，竟專立玄學，把老子、莊子、周易總爲三玄，以相教授，在這個時候，一般讀書人，更不必懂得多少老、莊、周易，更不明白何、王所說所道，也就手提麈尾，自稱談士

清談之風的三變

了。所以清談之風，雖開自何、王，但至阮籍而一變，至王、樂又一變，渡江以後，便已經三變了。不過崇尚虛無，一任自然，却是他們共通的傾向。

陶淵明

陶淵明字元亮，或云潛，字淵明；潯陽、柴桑人。淵明的思想，也受了老、莊的影響，很趨向於自然主義；不過他和清談者流不同，他雖放達，却不似阮籍一般人的放誕不羈，更沒有阮瞻一般人『脫衣服、露醜惡』的行徑。他有一篇五柳先生傳，是他的自傳，很足以表現他的爲人，現在把牠寫在下面：

五柳先生傳

『先生不知何許人，亦不詳姓氏。宅邊有五柳樹，因以爲號焉。閑靜少言，不慕榮利，好讀書，不求甚解，每有會意，欣然忘食。性嗜酒，而家貧不能恆得。親舊知其如此，或置酒招之，造飲輒盡，期在必醉，既醉而退，曾不吝情去留。環堵蕭然，不蔽風日。短褐穿結，簞瓢屢空，晏如也。嘗著文章自娛，頗示己志。忘懷得失，以此自終。』

歸去來辭

他這種人生，完全是樂自然的人生，在他的歸去來辭中，也表現得很明白。其言曰：

『歸去來兮！田園將蕪胡不歸？旣自以心爲形役，奚惆悵而獨悲？……實迷途其未遠，覺今是而昨非。……木欣欣以向榮，泉涓涓而始流，羨萬物之得時，感吾生之行休。已矣乎！寓形宇內復幾時，曷不委心任去留，胡爲遑遑欲何之？富貴非吾願，帝鄉不可期。懷良辰以孤往，或植杖而耘耔。登東皋以舒嘯，臨淸流而賦詩。聊乘化以歸盡，樂夫天命復奚疑？』

他這種任自然的人生，很表現老、莊的思想，而他理想的烏託邦，却在桃花源記一篇，從這篇文章中，更知道他受老、莊思想的影響最深，其言曰：

『晉、太元中，武陵人捕魚爲業，緣溪行，忘路之遠近；忽逢桃花林，夾岸數百步，中無雜樹。……漁人甚異之。復前行，欲窮其林。林盡、水源，便得一山。山有小口，彷彿若有光。便捨船從口入。初極狹，纔通人。復行數十步，豁然開朗。土地平曠，屋舍儼然。有良田美池桑竹之屬。阡陌交通，雞犬相聞。其中往來種作，男女衣著，悉如外人。黃髮垂髫，並怡然自樂。見漁人，乃大驚。問所從來，具答之。便邀還家，爲設酒殺雞作食。村中聞有此人，咸來問訊。自云：「先世避秦時亂，率妻子邑人，來此絕境，不復出

焉，遂與外人間隔。」問今是何世。乃不知有漢，無論魏、晉。此人一一為具言所聞，皆嘆惋。餘人各復延至其家，皆出酒食。停數日，辭去。此中人語云：「不足為外人道也。」』

淵明這種烏託邦，正和老子所說的『甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞狗之聲相聞，民至老死不相往來』相合；不過淵明雖服膺老、莊，然亦未嘗忘孔氏，我們從他的詩句中，便可以看得出來。例如『遊好在六經，』（飲酒）『詩書敦夙好，』（辛丑歲七月赴假還江陵夜行塗中）『先師遺訓，予豈之墜，』（榮木）『所說聖人篇，』（答龐參軍）都無不表示他未嘗忘孔的意思。從這一點看來，他的自然主義就更和阮籍一般人不同了。

以上所述，王弼、何晏、阮籍一派的清談，可以叫做玄理派；陶淵明的自然主義，可以叫做純粹的達觀派；要皆受老、莊思想的影響很深。

葛洪

此外還有葛洪一派，卻除掉老、莊思想以外，還雜有方士神仙之說；關於這一派，在第四講中已經說過，這裏用不着再述。此外又有鮑敬言一派，則受老、莊的影響最深，生當亂離之世，而力唱無君論。

鮑敬言的生平及著作均不可考，只有葛洪、抱朴子、詰鮑篇中就記載着他的無君論，其言曰：『儒者曰：「天生蒸民而樹之君。」豈其皇天諄諄言，亦將欲之者爲辭哉？夫強者凌弱，則弱者服之矣。智者詐愚，則愚者事之矣。服之，故君臣之道起焉。事之，故力寡之民制焉。然則隸屬役御，由乎爭強弱而校智愚，彼蒼天果無事也。……夫役彼黎蒸，養此在官，貴者祿厚，而民亦困矣。夫死而得生，欣喜無量，則不如向無死也。讓爵辭祿，以釣虛名，則不如本無讓也。天下逆亂焉，而忠義顯矣，六親不和焉，而孝慈彰矣。曩古之世，無君無臣，穿井而飲，耕田而食，日出而作，日入而息。汎然不繫，恢爾自得。不競不營，無榮無辱。山無徑蹊，澤無舟梁。川谷不通，則不相並兼。士衆不聚，則不相攻伐。……勢利不萌，禍亂不作，干戈不用，城池不設。萬物玄同，相忘於道。疫癘不流，民獲考終。純白在胸，機心不生。含餔而熙，鼓腹而遊。其言不華，其行不飾。安得聚斂以奪民養？安得嚴刑以爲阬穽？降及叔季，智用巧生。道德既衰，尊卑有序。繁升降損益之禮，飾紱冕玄黃之服。起土木於凌霄，構丹綠於棼橑。傾峻搜寶，泳淵採珠。聚玉如林，不足以極其變；積金成山，不足以贍其費。澶漫於淫荒之域，而叛其大始

之末。去宗日遠，背朴彌增。尙賢、則民爭名，貴貨、則盜賊起，見可欲、則眞正之心亂，勢利陳、則刼奪之途開。造剡銳之器，長侵割之患。弩恐不勁，甲恐不堅，矛恐不利，盾恐不厚。若無凌暴，此皆可棄也。故曰：「白玉不毀，孰爲珪璋？道德不廢，安取仁義？」使夫桀、紂之徒得燔人，辜諫者，脯諸侯，葅方伯，剖人心，破人脛，窮驕淫之惡，用炮烙之虐。若令斯人並爲匹夫，性雖凶奢，安得施之？使彼肆酷恣欲，屠割天下，由於爲君，故得縱意也。君臣既立，衆慝日滋。而欲攘臂乎桎梏之間，愁勞於塗炭之中，人主憂慄於廟堂之上，百姓煎擾乎困苦之中，閑之以禮度，整之以刑罰。是猶闢滔天之源，激不測之流，塞之以撮壤，障之以指掌也。……君臣既立，而變化遂滋。夫獺多則魚擾，鷹衆則鳥亂，有司設則百姓困，奉上厚則下民貧。壅崇寶貨，飾玩臺榭。食則方丈，衣則龍章。內聚曠女，外多鰥男。採難得之寶，貴奇怪之物，造無益之器，恣不已之欲。非鬼非神，財力安出哉？夫穀帛積、則民有飢寒之儉，百官備、則坐靡供奉之費。宿衛有徒食之衆，百姓養游手之人。民乏衣食，自給已劇，况加賦斂，重以苦役。下不堪命，且凍且飢，冒法斯濫，於是乎在。王者憂勞於上，台鼎顰顣於下，臨深履薄，懼禍之

及。恐智勇之不用，故厚爵重祿以誘之；恐姦黨之不虞，故嚴城深池以備之。而不知祿厚、則民匱而臣驕，城嚴、則役重而攻巧。故散鹿臺之金，發鉅橋之粟，莫不懽然；況乎本不聚金而不斂民粟乎？休牛桃林，放馬華山，載戢干戈，載櫜弓矢，猶以爲泰；況乎本無軍旅而不戰不戍乎？茅茨土階，棄織拔葵，雜囊爲帷，濯裘布被，妾不衣帛，馬不秣粟。儉以率物，以爲美談。所謂盜跖分財，取少爲讓，陸處之魚，相煦以沫也。夫身無在公之役，家無輸調之費，安士樂業，順天分地，內足衣食之用，外無勢利之爭；操杖攻劫，非人情也。象刑之教，民莫之犯，法令滋彰，盜賊多有。豈彼無利性而此專貪殘，蓋我清淨則民自正，下疲怨則智巧生也。任之自然，猶慮凌暴。勞之不休，奪之無已。田蕪倉虛，杼柚乏空，食不充口，衣不周身，欲令勿亂，其可得乎？所以救禍而禍彌深，峻禁而禁不止也。關梁所以禁非，而猾吏因之以爲非焉；衡量所以檢僞，而邪人因之以爲僞焉；大臣所以扶危，而姦臣恐主之不危；兵革所以靜難，而寇者盜之以爲難：此皆有君之所致也。」由鮑氏這段話看來，便知其思想的激烈，爲當時人所無；而他反對君主與一任自然的精神，也完全流露在這段話裏面。

儒學的消沈

當清談之風初起的時候，儒學就已銷沈達於極點，所以魚豢的魏略說：『從初平元年（一九〇年），至建安之末（二一九年），天下分崩，人懷苟且，綱紀既衰，儒道尤甚。……正始中（二四〇至二四八年），有詔議圜丘普延學士，是時郎官及司徒，領吏二萬餘人。……而應書與議者，略無幾人。又是時朝堂公卿以下四百餘人，其能操筆者，未有十人；多皆相從，飽食而退。嗟呼！學業沈隕，乃至於此。』但當時尚能替儒學保持殘壘的，如賈洪之流，對於儒學尚有相當的貢獻，至於一面爲儒學保持殘壘一面又反對清談的，卻要推范甯與傅玄。

反對清談的范甯與傅玄

范甯

范甯字武子，南陽、順陽人，所著有春秋穀梁傳集解。他以當時士尚虛浮儒術衰替的罪過，歸於何晏、王弼，其言曰：『王、何蔑棄典文，不遵禮度，游辭浮說，波蕩後生。飾華言以翳實，騁繁文以惑世。搢紳之徒，翻然改轍。洙泗之風，緬焉將墜。遂令仁義幽淪，儒雅蒙塵。禮壞樂崩，中原傾覆。古之所謂言僞而辨、行僻而堅者，其斯人之徒歟？……王、何叨海內之浮譽，資膏粱之傲誕，畫螭魅以爲巧，扇無檢以爲俗。鄭聲之亂樂，利口之覆邦，信矣哉！吾固以爲一世之禍輕，

歷代之罪重，自毀之費小，違衆之衍大也。』他這樣地崇儒排俗，所以他終身事業，差不多都用在敎授生徒振興儒學上面。

傅玄字休奕，北地、泥陽人，所著有傅子數十萬言，文集百餘卷，但多亡佚，今有葉德輝所輯傅子、傅玄集各三卷行世。當淸談之風特盛時，他也上疏晉武帝，排斥當時的士風，其言曰：『先王之御天下也：敎化隆於上，淸議行於下。近者魏武好法術，而天下貴刑名；魏文慕通達，而天下賤守節。其後綱維不攝，虛無放誕之論，盈於朝野，使天下無復淸議；而亡秦之病，復發於今。』（晉書傅玄傳）他一方面力斥當時淸談之風，他方面却提出儒家修己治人之說，其言曰：『立德之本，莫尙乎正心。心正而後身正，身正而後左右正，左右正而後朝廷正，朝廷正而後國家正，國家正而後天下正。故天下不正，修之國家；國家不正，修之朝廷；朝廷不正，修之左右；左右不正，修之身；身不正，修之心。所修彌近，而所濟彌遠。禹、湯罪己，其興也勃焉，正心之謂也。心者神明之主，萬理之統；動而不失正，天地可感，而況於人乎？況於萬物乎？夫有正心，必有正德。以正德臨民，猶樹表望影，不令而行。大雅云：『儀刑文王，萬邦作孚；』此之謂也。』（正心篇）他這

段話，無異是大學正心誠意修己治人的注脚。他又闡明儒家之所謂仁，其言曰：『夫仁者蓋推己以及人也。故己所不欲，無施於人；推己所欲，以及天下。推己心孝於父母，以及天下，則天下之爲人子者，不失其事親之道矣。推己心有樂於妻子，以及天下，則天下之爲人夫者，不失其室家之歡矣。推己之不忍於饑寒，以及天下，之心含生無凍餒之憂矣。』（仁論篇）（之心二字疑當在饑寒之下）他這些話，完全是儒家言論。不過當時老、莊思想很流行，他有時也受老、莊思想的影響，所以他也說：『天下之福，莫大於無欲；天下之禍，莫大於不知足。』

裴頠

此外尙有裴頠著崇有論，以排何、王之所謂無，其言曰：

『夫至無者，無以能生。故始生者，自生也。自生而必體有，則有遺而生虧矣。生以有爲已分，則虛無是有之所遺者也。故養既化之有，非無用之所能全也。理既有之衆，非無爲之所能循也。心非事也，而制事必由於心。然不可以制事以非事，謂心爲無也。匠非器也，而制器必須於匠。然不可以制器以非器。謂匠非有也 。是以欲收重泉之鱗，非偃息之所能獲也。隕高墉之禽，非靜拱之所能捷也。審投弦餌之用，非無知之所能覽也。由此而觀，濟

有者，皆有也。盧無奚益於已有之羣生哉？』

以上所述三人，都是當時攻擊清談之風最有力的人，不過他們所持的理由，或過於薄弱，或囿於常識，所以對於清談之風無損於毫末。

經學及其他

魏、晉經學，不及兩漢之盛，而且兩漢家法，也爲魏、晉人所敗壞；不過王弼、何晏諸人，多衍空理，不守訓詁，却是晉、魏經學的一大變革。今將魏、晉經學的幾個特點，分述如下：

今文學的絕滅

(一)今文學的絕滅　經今文學盛於西漢，哀、平之際，古文學興，今文學就漸次衰落。當時天下大亂，——漢末黃巾、董卓之亂，三國的紛爭，西晉時外族的蹂躪，——學者流離失所，經籍滅裂焚毀，人人救死惟恐不暇，所以談不到古籍的保存與發揚。據史籍所載：齊詩、魏時已亡；永嘉(三一一年)之亂，易亡施氏、梁邱，書亡歐陽、大小夏侯，詩亡魯詩、韓詩，孟氏易、京氏易無傳人；春秋公羊傳、穀梁傳淺衰，雖存若亡。到東晉元帝設立博士，置周易王氏(弼)、尚書鄭氏(玄)、古文尚書孔氏(僞孔安國)、毛詩鄭氏、周官禮記鄭氏、春秋左傳杜氏(預)服氏(虔)、論語孝經鄭氏博士各一人，於是西漢今文十四博士已無一存，而今文學由

是絕滅。直到清季，始有今文學的復興。

反鄭學運動

(二)反鄭學運動　原來自東漢鄭玄兼采今古文徧注羣經以後，今古文的家法，就已淆然混亂。當時學者苦於今古文家法的繁瑣，震於鄭氏經術的洽博，也就翕然宗從。鄭學因此就獨盛一時。但不到數十年的光景，就發生反鄭學的運動。這運動的開始者是王肅。肅兼通今古文，不主一家。他反對鄭學，並無一定的立場：或用今文說以駁鄭氏的古文說，或用古文說以駁鄭氏的今文說。鄭主六天說，王則主一天說；鄭主帝王感生說，王則祖述毛傳否認鄭氏這種說法。他反鄭學的專著，叫做聖證論；又偽作孔安國尚書傳、論語、孝經注、孔子家語、孔叢子五書，以互相證明。他為晉武帝外祖，因此借帝王的威權，把他的尚書、詩、論語、三禮、左氏解及其父朗的易傳，都立於學官；而且當時朝廷典制、宗廟喪紀輕重之禮，也都尊王說，不用鄭義。鄭學由是大受打擊，今古文的家法，從此無人過問，而當時儒者，也就只知斤斤於鄭、王之辯了。

說經多衍空理

(三)魏、晉人說經多衍空理，不講訓詁，開後此南朝經學一派。皮錫瑞經學歷史說：『世傳十三經注，止一孝經，為唐明皇御注；其餘漢人與魏、晉人各居其

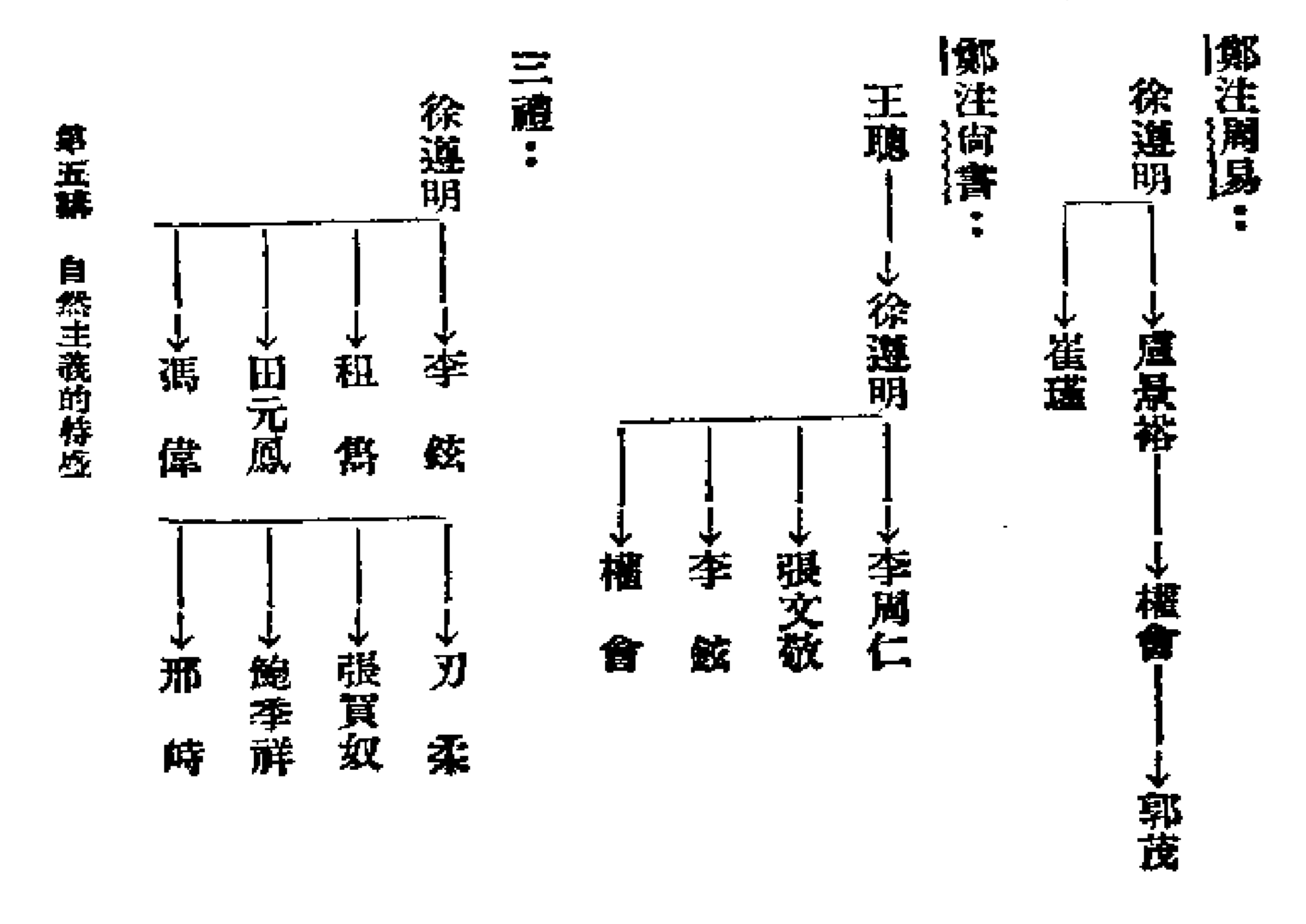
宇。鄭君箋毛詩，注周禮、儀禮、禮記；何休注公羊傳；趙岐注孟子，凡六經，皆漢人。孔安國，尚書注，王肅僞作；王弼、易注，何晏、論語集解，凡三經，皆魏人注。杜預左傳集解、范甯穀梁集解、郭璞爾雅注，凡三經，皆晉人注。以注而論，魏、晉人似不讓漢人矣；而魏、晉人注，卒不能及漢者。孔傳多同王肅，孔疏已有此疑，宋吳棫與朱子及近人閻若璩、惠棟，歷詆其失，以爲僞作。……王弼、何晏祖尚玄虛，……王弼易注，空談名理，與漢儒樸實說經不似；……何晏論語集解，合包、周之魯論，孔、馬之古論，而雜糅莫辨。……杜預、左傳集解，多據前人說解，而沒其名，後人疑其杜撰。……范寧、穀梁集解，雖存穀梁舊說，而不專主一家，序於三傳皆加詆諆；……郭璞、爾雅注，亦沒前人說解之名，余蕭客謂爲攘善無恥。此皆魏、晉人所注經，准以漢人著述體例，大有逕庭，不止商、周之判。」皮氏批評魏、晉人注經的壞處，可說是深中其弊；但是魏、晉人說經不主家法，專尚空理，却不能不說是漢儒治經的一個反動，而南朝一派的經學，則更是由魏、晉人所開端。

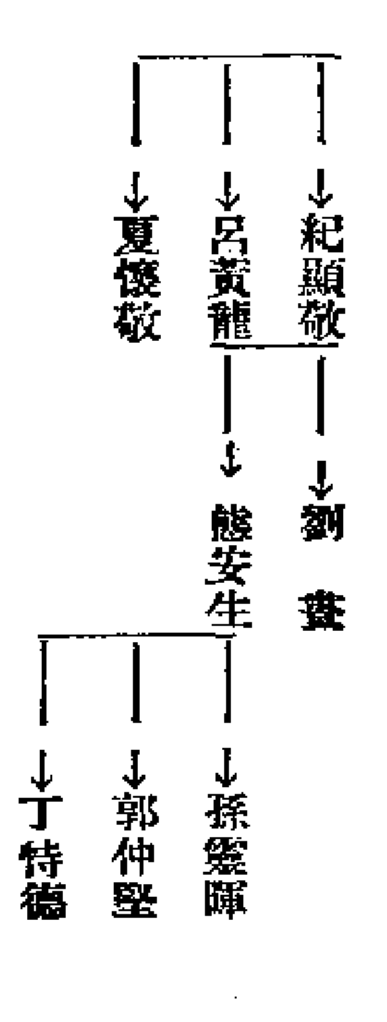
魏、晉經學己如上述，現在進而說南北朝的經學。北史、儒林傳序說：

「江左、周易則王輔嗣，尙書則孔安國，左傳則杜元凱；河洛、左傳則服子愼，尙書、周易則鄭康成；詩則並主於毛公，禮則同遵於鄭氏。南人約簡，得其英華；北學深蕪，窮其枝葉。」我們看到這段話，便可知南北學派不同之所在。大抵北人俗尙純樸，無浮華的習氣，而經學又專宗鄭、服，還有師承，所以能夠窮理盡微。南人尙虛談，宗老、莊之說，而治經又守魏、晉經師之說，所以喜談新理。茲分述之如下：

（一）北朝經學　晉室東遷以後，北朝經過五胡十六國的爭亂，到了北魏的時候，道武帝才設太學，置五經博士。天興二年，大學生增至三千人。後又設立鄉學、小學，教養諸生，優待學者，獎勵儒學，由是學者輩出。其最著名的：有魏、劉獻之、徐遵明，齊、李鉉，周、沈重、熊安生等。劉氏著有三禮大義四卷及三傳略例、毛詩序義，徐氏著有春秋義章三十卷，李氏著有孝經、論語、毛詩、三禮義疏及三傳異同、周易義例，沈氏著有三禮、毛詩義，熊氏著有周禮、禮記、孝經義疏。其中以徐氏講學最久，爲海內所宗。鄭注周易、尙書、三禮及服注春秋，皆徐氏所傳。（只有毛詩，則爲劉氏所傳。）據北齊書、儒林傳序，徐氏門下，如下所

示


鄭注周易：
徐遵明
盧景裕
權會
郭茂
崔瑾
鄭注尚書：
王聰
徐遵明
李周仁
張文敬
李鉉
權會
三禮：
徐遵明
李鉉
祖儁
田元鳳
馮偉
刁柔
張買奴
鮑季詳
邢峙



服注春秋

徐遵明——→張買奴、馬敬德、邢峙、張思伯、張奉禮、張彫、劉晝、鮑長宣、王元則、

其後又有劉焯、劉炫。劉焯著稽極十卷、曆書十卷及五經述義。劉炫著有論語述議十卷、春秋攻昧十卷、五經正名十二卷、孝經述議五卷、春秋述議四十卷、尚書述議二十卷、毛詩述議四十卷、詩序一卷、算序一卷。惟二劉崇信僞書，又傳南人費甝之學，是爲北學折入於南之一證。

(二)南朝經學　東渡以後，宋、齊之間，雖開國學，但未普及。至梁武帝天監四年，始開五館，立國學，置五經博士各一人。其後，武帝尊信佛教，儒學也就隨着衰落了。然當時大儒，尚有梁、崔靈恩、皇侃，陳、沈文阿、戚袞、張譏諸人。

崔氏著有三禮義宗四十七卷、左氏經傳義二十二卷、左氏條例十卷及毛詩集注、周禮集注、公羊穀梁文句義等。皇氏著有論語義疏十卷、禮記義疏五十卷。沈氏著有春秋、禮記、孝經、論語義記、儀禮、經典大義。張氏著有周易、尙書、毛詩、孝經、論語義等。都無不遵守魏、晉經師之說，侈談新理。惟嚴植之習鄭氏禮、易、毛詩，却有北學之風。

義疏之學

南北朝經學家爲義疏之學頗多，觀上所述諸氏的著作，卽可概見。後此唐人義疏之風特盛，實由南北朝人開端。惟諸氏著作，已多亡佚，只有皇侃的論語義疏及禮記義疏尙存，熊安生的義疏，則多見於禮記疏中。

* * * * *

音韻學

這個時代，學術上還有一件値得特書的，就是音韻學的發達。顏之推論韻學的歷史有云：『九州之人，言語不同。自春秋標「齊言」之傳，離騷目楚辭之經，此蓋其較明之初也。後有揚雄著方言，其書大備，然皆考名物之同異，不顯聲讀之是非也。迨鄭玄注六經，高誘解呂覽、淮南，許愼造說文，劉熹製釋名，始有譬況假借，以證音字耳。而古語與今殊別，其間輕重淸濁，猶未可曉；加以外言、內

言、徐言、讀若之類，益使人疑。但孫叔然(炎)創爾雅音，是漢末人獨知反語。至於魏世，此事大行，高貴鄉公不解反語，以爲怪異。自茲厥後，音韻鋒出，各有土風，遞相非笑。指馬之喩，未知孰是，共以帝王都邑，參校方俗，考覈古今，爲之折衷。榷而量之，獨金陵與洛下耳。』(家訓音辭篇)由此看來，便知古人音書，止爲譬況之說，到孫炎始爲反語。但據鄭樵通志、藝文略，却謂『切韻之學，起自西域所傳十四字貫一切音，文省而音博，謂之婆羅門書。』而前漢書、地理志、廣漢郡、梓潼下應劭注，也明載：『潼水所出，南入墊江。墊音徒浹反。』似此則在孫炎之前，或許就有了反切之法，而且是從西域得來的；不過到孫炎手上，才把牠整齊劃一以代直音罷了。　南北朝時：南齊、周顒又著四聲切韻，梁、沈約更撰四聲譜，於是又有平上去入四聲之分。當時沙門神珙稱沈約創立紐字之圖，並且因之更立五音圖。後唐僧守溫郎藉這反紐之法，以定見、溪、羣、疑、端、透、定、泥、幫、滂、並、明、非、敷、奉、微、知、澈、澄、娘、精、清、從、心、邪、照、穿、牀、審、禪、曉、匣、影、喩、來、日三十六字母。現今注音字母的聲母，就是損益這三十六字母而成的。

最後，還有一點要說明的，就是魏、晉、南北朝偽書之作，很爲流行。上面所說的列子，其中有些部分，便是魏、晉人的偽作。王肅的偽作孔安國尚書傳等五書，在上面已經說過了。後來劉炫看見朝廷下詔求天下遺書，也就偽造書百餘卷，題名連山易、魯史記等。又如漢魏叢書中所收集的兩漢、六朝的小說，其中也有很多偽作，例如陶潛的搜神後記，便是魏、晉以後人所作；尤其是其中託名漢人所撰的，大抵不可靠，而是魏、晉時人或魏、晉以後人的偽造。以上所述，不外是幾個例子，至於其他多數偽書，更是不勝枚舉，只得從畧。



第六講　佛教的輸入及其在中國的發展與影響

概論

上面說過，魏、晉、南北朝是自然主義特盛的時代、是老、莊學說特盛的時代；但是，到了南北朝時，佛教就已特別發達，降至隋、唐，更是光燄萬丈發展達於極點，宋、元以下，便不過補苴而已。因此，本講所要敍述的，就是從東晉到唐末這六百年間佛教的發展和牠在中國學術上所發生的影響。

中國在魏、晉、南北朝時代，固有的儒學，銷沈達於極點，除了老、莊思想的猖披，學術界差不多成了殭凍狀態。但是，自佛教輸入並經過這長期的發展以後，中國學術界却生了一個激變。以後我們講到宋、明理學的時候，便可以看到理學所受到佛教的影響是怎樣的厲害。不但如此，就是文學、建築、雕刻、繪畫、音樂、宗教各方面，也因佛教的影響，而生出了變化。我們可以說：中國學術界幾百年來的殭凍狀態，檢直是因佛教的影響才蘇醒過來。這是中國學術思想史上的一大關鍵，研究中國學術思想史的人，決不可看輕這個關鍵。

關於佛祖的生平，因爲限於篇幅，只得從略；讀者可參看我所編的本國文化史大綱二五〇頁及二六〇頁與夏曾佑中國歷史教科書第二册第二篇第一章第六十三節。以下就佛教輸入的歷史，加以敍述：

佛教的輸入

魚豢、魏略、西戎傳說：『漢哀帝元壽元年（公元前二年），博士弟子秦景憲從大月氏王使伊存口受浮屠經。』案當時罽賓爲佛教最盛之地，而罽賓正爲大月氏王丘就卻所征服，則大月氏王使對於佛教有信仰，而秦景憲從之問業，或眞有其事。似此，則秦景憲爲中國人誦佛經之始。

中國人誦佛經之始

後漢書、楚王英傳說：『英晚節更喜黃、老學，爲浮屠齋戒祭祀。永平八年（六五年），詔令天下死罪皆入縑贖。英……奉送縑帛贖愆。……詔報曰：「楚王誦黃、老之微言，尙浮屠之仁慈。潔齋三月，與神爲誓。何嫌何疑，當有悔吝？其還贖以助伊蒲塞、桑門之盛饌！」』——案此爲中國人祀佛之始。

中國人祀佛之始

後漢書、襄楷傳載桓帝延熹七年（一六四年）楷上疏云：『聞宮中立黃、老、浮屠之寺。』——案此爲帝王奉佛之始。

帝王奉佛之始

文獻通考說：『至桓帝時（一六〇年頃），有安息國沙門安靜齎經至洛，翻譯最爲通解。靈帝時（一六八至一八九年）有月氏沙門支讖、天竺沙門竺佛朔等，並翻佛經；而支讖所譯泥洹

譯經之始

經二卷，學者以爲大得本旨。』——案此爲譯經之始。後漢書、陶謙傳說：『丹陽人笮融，在徐州、廣陵間，大起浮屠祠，上累金盤，下爲重樓。……作黃金塗像，……』——時公元一九五年，案此爲中國人建塔造像之始。文獻通考說：『甘露中，有朱士行者，往西域，至于闐國，得經九十章，題曰放光般若經。』又歷代三寶記卷三年表中於魏、甘露五年（二六〇年）條下注云：『朱士行出家，漢地沙門之始。』——案此爲中國人西行求法之始，亦即中國人出家之始。由上所述，可知佛教輸入中國，當在西漢之末。到了晉世，佛教就漸次發達起來了。

建塔造像之始

西行求法之始

中國人出家之始

晉、武帝、秦始中（二六五至二七四年），月氏沙門竺法護，西遊諸國，得了很多佛經，攜至洛陽翻譯，所譯有光讚般若、新道行、漸備一切智、正法華等二百十部，佛法由是廣布中土。晉末（三一〇年頃），天竺沙門佛圖澄至洛陽，後爲後趙、石勒（三一九至三三三年）所推尊，號爲大和尚，替勒力改從來的暴政；佛圖澄更大建佛寺，多至八百九十三所，其弟子以萬計，而以道安爲最有名。道安爲中國佛教界第一建設者：苻秦時代（三五一至三九四年）的譯業，實由道安主持；苻堅之迎鳩摩羅什，實由道安建議；四阿含、阿毗曇的創譯，由安組織，翻譯文體，

由安董正。道安弟子有慧遠者，結白蓮社於廬山，定心念佛，以期往生靜土，——是爲中國淨土宗的初祖。又有法顯者，於東晉、隆安三年（三九九年）遊印度求經典，義熙十二年（四一六年）歸國，在印共十五年，歷三十餘國。著有佛國記，今存藏中；治印度學的人，視此書爲最古的寶典。在印得摩訶僧祇律、雜阿含、方等泥洹諸梵本。僧祇律由覺賢譯出，雜阿含由求那跋陀羅譯出，顯自譯方等泥洹。自顯歸國後，西行求法的風氣大開；除與顯同行的法勇、智嚴、寶雲、慧景、道整、慧應、慧嵬、僧紹七人外，其最著者還有智猛、道普、道泰、惠生、智周諸人。中、印交通，一時頗盛。當顯去國後二年，龜茲國鳩摩羅什來長安，後秦姚興待以優禮。什譯書三百餘卷，其主要者有中論、百論、十二門論、智度論、十住毗婆娑論、阿彌陀經、法華經等，龍樹派的大乘教義由是入中土，成實宗與三論宗亦因之傳入。什弟子數千人，最著名的有僧肇、僧叡、道生、道融，時號四聖。北涼、元始元年（四一二年），中印度、曇無讖爲涼主沮渠蒙遜迎至中國，譯大般涅槃經，於是我國始有涅槃宗。後又譯大集、大雲、悲華、地持、金光明諸經，復六十餘萬言。

靜土宗之始

成實宗與三論宗的輸入

涅槃宗之始

禪宗之始

南北朝時，南朝以梁武帝最崇信佛教，當時受戒者達四萬八千人。武帝、大通元年（五二七年），達摩從天竺由海來中國，著悟性論、破性論諸書，為中國禪宗的始祖。武帝、大同十二年（五四六年），西天竺、眞諦來中國，武帝迎召於法雲殿；眞諦譯有攝大乘論、唯識論、俱舍論等六十四部二百七十八卷。——俱舍宗與攝論宗由是入中國，陳代（五五七至五八八年）更有智顗，創立天台宗。至於北朝，則後魏、宣武帝、永平元年（五〇八年）有北印度、菩提流支來朝，譯十地論、淨土論諸書，光統依其譯本，而地論宗始入中國。

俱舍宗與攝論宗的輸入天台宗的創立

地論宗的輸入

降至隋、唐，佛教益加發達。隋、開皇間（五八一至六〇〇年），南山宣明（四分律（四分律為曹魏時曇摩阿羅所譯），而律宗以完。又有嘉祥，為隋一代大師，著述甚多，其主要的有中論疏、百論疏、十二門論疏、三論玄義等書。唐代、太宗時（六二七至六四九年）有杜順，著五教止觀、法界觀門各書，——為華嚴宗的始祖。又有玄奘三藏，於太宗、貞觀二年（六二九年）出遊印度，十九年歸，從彼土大師戒賢受學，遂達法相。歸國後，從事翻譯，十九年間（六四五至六六三年）所譯經論七十四部一千三百三十八卷，其最重要的有大般若經六百卷、大毗婆娑二百

律宗始完成

華嚴宗之始

卷、瑜伽師地論百卷、順正理論八十卷及俱舍論三十卷。玄奘與其高足窺基（卽慈恩大師），——爲中國法相宗的始祖。唐、武后、證聖間（六九五年），于闐人實叉難陀重譯華嚴經及大乘起信論等書。又有義淨三藏，以高宗咸亨二年（六七一年）出遊印度，歷三十七年始歸。歸後專事翻譯，所譯五十六部二百三十卷。律部之書，至淨始備；密宗教義，至淨始傳。玄宗時（七一三至七五五年），金剛智及其弟子不空來中國，合譯金剛頂經，——爲中國眞言宗的始祖。

法相宗之始

眞言宗

總上所述，佛教十三宗，均初起於東晉至隋、唐之時，其發達情形，由此可以窺見。晚唐以後，無大發展，故略而不述。

以上十三宗，除涅槃歸入天台、地論歸入華嚴、攝論歸入法相外，其餘十宗，均經過極光大的時代，今按其所屬教乘，表列如下：

- 小乘教
  - 俱舍宗
  - 成實宗
- 律宗

教理
- 權大乘教
  - 法相宗
  - 三論宗
- 大乘教
  - 華嚴宗
  - 天台宗
  - 眞言宗
  - 淨土宗
  - 禪宗

諸宗的教義

諸宗的教義，很爲繁複，非這裏所能詳述，現在只將諸宗教義的梗概，分述如下：

俱舍宗的教義

（一）俱舍宗　佛滅九百年後，世親菩薩依四阿含經作俱舍論，便是本宗的起始。時印度自佛家乃至外道，莫不競學，大顯勢力於西域。陳文帝天嘉四年（五六三年），印度高僧眞諦帶來梵本，譯爲阿毘達磨俱舍論，叫做舊俱舍論，陳、智顗、唐、淨慧皆爲作疏。後唐，玄奘到天竺，從僧伽耶舍學習，歸國重譯爲三十卷，叫做新俱舍論，其弟子神泰、普光等爲之作疏，流傳很廣。此宗本爲法相宗的

初步，所以又叫做法相宗的附宗。

本宗依着因果，解釋世間諸法，第一說到四諦。什麼叫做四諦？就是苦諦、滅諦、集諦、道諦四者。現在先說苦諦。苦便是人生的眞相，最顯著的爲生、老、病、死四大苦，此外還有『愛別離苦』『怨憎會苦』『求不得苦』等等。這些苦都是集的結果，所以又說到集諦。集是苦的原因。換句話說：一切苦的眞因，便是無明與行。說到無明與行，就要說到十二緣起(又名十二支)。什麼叫做十二緣起。就是無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。無明卽是惑，行卽是業。從惑與業所造的因，就生現在『識、名色、六處、觸、受』受苦之果；有『愛、取、有』的因，就生『生、老死的』果。苦因與苦果旣已明白，現在要求苦的解脫，於是進而說到滅諦。苦因立於苦果之前，苦因不起則苦果不生，所以解脫的最吃緊處，就在於斷苦因。要斷苦因，就要斷無明，因爲由無明才生我執，而我執又是一切苦惱的起因。如果沒有我執，換句話說：卽如果除掉了無明的障礙，則一切苦惱自可無形解脫。如果是這樣，才叫做達到了涅槃的境界。但要達到涅槃的境界，却有達到此境界的方法，所以最後一步，就要說到道諦。什麼叫做道諦？就是

佛祖最初所宣說的八聖道，卽正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念，正定八者，這八聖道，就是達到涅槃的方法。正見卽正確的觀察，對於四諦有正確的認識，便是如實知見的智慧。正思卽正當的思想，就是助成正見達到實行的過渡狀態。正語卽正確的言語，求正見與正思之正確的發表。正業卽正當的行爲，求所行與所言之一致。正命卽正當的生活，正精進卽正當的努力，都是求正當行爲之現實與向上。正念卽正當的念慮，謂不起邪念；正定卽嚴正的精神，謂心專境一。這八聖道，就是到滅之道。——以上所述，便是觀四諦之理，以得涅槃之樂。

（二）成實宗　本宗的初祖，爲造成實論的訶梨跋摩，生於佛滅後九百年。本宗不盛行於印度，鳩摩羅什譯之纔流入到中國。自晉末至唐初二百年間，本宗極爲盛行；唐中葉以後寖衰。

本宗爲小乘教中的最高者，發揮人空法空之理。以人空觀破除煩惱障，以法空觀破除所知障。人空法空之理，是羅漢小乘，由五趣地而至羅漢果，共分七十二位，斷三界的思惑。但成實論本與三論並譯，其傳法者多兩者俱習，所以本宗又叫做三論宗的附宗。

律宗的教義

（三）律宗　佛學分經、律、論三藏，所以律爲三藏之一。中國初有此宗，始於曹魏、嘉平二年（二五〇年）曇摩阿羅所譯四分律。什麼叫做四分律？卽比丘戒、比丘尼戒及受戒犍度、房受犍度、安居犍度四者。其後鳩摩羅什又譯十誦律，覺賢又譯僧祇律，律宗遂漸次完備。然卓然完成本宗的，還要推南山道宜。南山係智首律師的門徒，譯律數百卷，弘布四分律，稱爲南山派，其勢力至元時不衰。同時與南山派並立者，又有兩派：一爲法礪律師所創的相部宗，一爲懷素律師所創的東塔宗，然均不光大。

一切戒律，包括於止持、作持二門。止持是諸惡莫作，作持是衆善奉行。止持門有比丘、比丘尼二部戒本，叫做具足戒。具足戒中，有五戒、八戒、十戒、六法之別，表列如下：

不殺生
不偸盜
不邪淫
五戒

不妄語
不飲酒
香油塗身戒
歌舞觀聽戒
高廣大床戒
八戒
非時食齋戒
九戒
捉金銀寶戒
十戒

具足戒

殺畜生
盜三錢
摩觸
小妄語
飲酒
非時食
六法

（四）法相宗　法相、天台、華嚴三宗，叫做教下三家。法相宗以大意明唯識，

所以又叫做唯識宗。本宗開祖爲慈恩，所以又叫做慈恩宗，佛說大乘經中，華嚴經、解深密經等，均闡明萬法唯識之義，實爲本宗所本。佛祖死後九百年，彌勒慈尊應無着菩薩之請，說瑜伽師地論、分別瑜伽論、大莊嚴論、辨中邊論、金剛般若論。無着承彌勒之旨，又作顯揚論、對法論。無着之弟世親菩薩，作五蘊論、百法明門論、唯識三十頌，大弘斯旨。後二百年，有難陀護法等十大論師，皆注世親的唯識三十頌，各有心得；而護法弟子戒賢論師，更稱斯學鉅子，自此以後，西域此學浸衰。唐世，玄奘三歲至印，問教戒賢，盡受斯學。歸國以後，他的高足窺基（卽慈恩法師）又從玄奘學，大暢妙旨，法相宗由是確立。再傳得慧沼，著唯識了義燈；三傳得智周，著唯識演祕；本宗遂日益昌大。

本宗以爲宇宙萬有，都是由識所變，所謂三界唯心，心外無法，一切現象，都是心影，便是本宗的教義。據解深密經所示，分佛教諸經爲三個時期：

（一）有教——是我空法有論，卽俱舍宗等；

（二）空教——有爲固空，無爲亦空，是我法俱空論，卽成實宗等；

（三）中道教——非有非空，是心有境空論，卽法相宗。

欲明唯識之理，則有五位百法。什麼叫做五位？即心法、心所法、色法、不相應行法、無爲法五者，與俱舍宗同。百法之中，心法有八。即是八識。什麼叫做八識？即於耳、目、鼻、舌、身意、俱舍六識之外，更有末那識、阿賴耶識二者。前五識都是感覺作用；第六識能回憶過去，思考未來，是理智作用；末那識是意識之根，能判別意識的善惡；阿賴耶識，其義爲藏，謂能藏一切法；以水爲例：阿賴耶是水之體，末那是水之流，前六識是水之流。百法之中，以心王爲主，而心王又以阿賴耶爲根本。除無爲法，都是由此藏的種子而生；種分有漏無漏，隨前七識的熏緣，無漏得勢而爲善，有漏得勢而爲惡；各有無限能力，因而發生宇宙一切萬有，依阿賴耶爲萬法緣起的根本。合有漏無漏，又分爲本有種子與新熏種子，唯識論所謂『種子生現行，現行熏種子，』便是本宗的因果論。

研究法相，又分四分三境。什麼叫做四分？即相分、見分、自證分、證自證分四者。這是指主觀的心象作用而言。至於從客觀所緣之境，又分爲性境、獨影境、帶質境三者，這是從一心轉變的幻相，並非實用，因爲心內不現其象則心不起，心不起則心內亦不現其相。

三論宗的教義

（五）三論宗　三論就是指中論、十二門論、百論而言，或加大智度論，便叫做四論宗。中論、十二門論爲龍樹菩薩所作，百論爲提婆菩薩所作。鳩摩羅什是提婆的三傳弟子，四論翻譯，皆出其手。什門下有道生、僧肇、道融、僧叡、曇影、慧觀、道恆、曇濟，叫做八傑，均受此宗大義。曇濟傳道朗，道朗傳道詮，道詮傳法朗，法朗傳嘉祥，至嘉祥而此宗大盛。其後玄奘三藏又問學印度淸辨、智光，更受微言；又有地婆伽羅東來，口授宗義於慈恩；慈恩因遠承什譯，近稟奘傳，旁參伽說，而作十二門宗致義記，而此宗遂以大成。至中唐以後，此宗漸衰。

本宗以破邪顯正爲宗旨。其欲破之邪有外道、毗曇、成實、大執。邪既然破，正自然顯。但欲破邪，又必須從二諦八不入手。什麼叫做二諦？第一是眞諦，即是說森羅萬象一切皆空。第二是俗諦，即是說森羅萬象種種差別。所以俗諦是有，眞諦是空。但是言空言有，均非宇宙眞理，所以如來以八不中道，破除執有執空之迷。什麼叫做八不中道？就是不生、不滅、不去、不來、不一、不異、不斷、不常八者。中道既立，有空自破。但此宗所謂八不中道，意義很高，與法相宗並爲權大乘教。

華嚴宗的要義

(六)華嚴宗　佛祖初說華嚴經，理論太高，不易了解。佛滅後五百年，馬鳴菩薩造大乘起信論，演眞如緣起法門，卽本此經。次七百年，龍樹菩薩又作大不思議論以解釋之。次九百年，天親菩薩作華嚴十地論。以上三師，稱本宗印度的列祖。其在中國，東晉、義熙十四年(四一八年)，跋陀羅始譯華嚴經六十卷，然尙未確然成一宗派。陳、隋間，杜順始提義綱，標立宗名，著華嚴法界觀門、五教止觀、十玄章諸書，弘暢斯旨，是爲本宗初祖。二祖智儼，三祖法藏，均有著述。法藏死後，慧苑私逞臆見，刊落師說，宗統將墜；四祖澄觀起而作華嚴大疏鈔，破斥異轍，恢復正宗。五祖宗密，彙通諸宗，並弘華嚴，本宗遂益昌大。以上五傑，稱爲華嚴五祖。晚唐以後，本宗漸衰。

華嚴法界玄門，以『一眞法界』(萬法緣起於一心，仍爲一心所統攝，所以叫做一眞法界。)，區別爲四種：第一，諸衆生色心等法，各有差別，各有分齊，叫做『事法界』；第二，諸衆生色心等法，雖有差別，而同一體性，叫做『理法界』；第三，理由事顯，事攬理成，理事互融，叫做『理事無礙法界』；第四，一切分齊事法，稱性融通，一多相卽，大小互容，重重無盡，叫做『事事無礙法

界』。四法界中，只有事事無礙法界，微妙難識，所以又詳說十門：一，同時具足相應門，如海之一滴，具百川味；二，廣狹自在無礙門，如一尺之鏡，見千里影；三，一多相容不同門，如一室千燈，光光涉入；四，諸法相卽自在門，如金與金色，不相捨離；五，秘密隱顯俱成門，如秋空片月，晦明相並；六，微細相容安立門，如琉璃之瓶，盛多芥子；七，因陀羅網境界門，（因陀羅者，謂帝釋天，其宮殿寶網，重重互照，）如兩鏡互照，傳曜相寫；八，託事顯法生解門，如擎拳豎臂，觸目皆道；九，十世隔法異成門，如一夕之夢，翱翔百年；十，主伴圓明具德門，如北辰所居，衆星皆拱。——這便叫做『十玄門』。此外又說六相：一，總相，一卽具多爲總；二，別相，多卽非一爲別；三，同相，互不相違爲同；四，異相，彼此不濫爲異；五，成相，一多緣起和合爲成；六，壞相，諸法各住本位爲壞。總，同，成，叫做『圓融門』。別，異，壞，叫做『行布門』。然說行布法，圓融卽在行布之中。說圓融法，行布卽在圓融之內。因該果海，果徹因源。——這便是華嚴法界玄門的大概。

（七）天台宗　本宗依法華經立宗，所以又叫做法華宗。本宗不起自印度，創

姑考爲我國智顗，智顗居天台山，所以叫做天台宗。當時有南嶽、慧思禪師，自證三昧，智顗往謁，則曰：『昔日靈山，同聽法華，宿緣所追，今復來矣，』乃使修法華三昧。越十四日，智顗大悟，遂直接佛傳，創立本宗。湛然止觀義例說：『一家教門，所用義智，以法華爲宗骨，以智論（即大智度論）爲指南，以大經（即涅槃經）爲扶疏，以大品（即大品般若經）爲觀法，引諸經以增信，引諸論以助成。觀心爲經，諸法爲緯，織成部帙，不與他同。』本宗創立的眞相，都爲這幾句話所概括。智顗之後有章安，結集本宗諸說，以成一宗典籍。後又有智威、慧威、玄朗、妙樂諸師，廣播宗風。唐末湛然，更有聲名。

天台止觀法門，本於佛言定慧。（佛以戒、定、慧爲三學，以三學分配三藏，則戒學屬律，定學屬經，慧學屬論。）因爲『止』是『定』因，『慧』是『觀』果。由定慧而起止觀，即以止觀而證定慧。什麼叫做止？玄覺永嘉集正修止觀第九說：『夫念非忘塵而不息，塵非息念而不忘。（眼、耳、鼻、舌、身、意，叫做六根；色、聲、香、味、觸、法，叫做六塵；謂之塵者，以染汙義故。）塵忘則息念而忘，念息則忘塵而息。忘塵而息，息無能息。息念而忘，忘無所忘。忘無所忘，

慮遣非對。息無能息，念滅非知。知滅對遣，一向冥寂。闃爾無寄，妙性天然。」什麽叫做觀？同書又說：「夫境非智而不了，智非境而不生。智生則了境而生，境了則智生而了。智生而了，了無所了。了境而生，生無能生。生無能生，雖智而非有。了無所了，雖境而非無。無卽不無，有卽非有。有無雙照，妙悟蕭然。」而止觀二門，析之又爲空假中三觀：止者觀空；觀者觀假；止而非止，觀而非觀，非止非觀，卽止卽觀，這便叫做中。三者具於一心，所以統名「一心三觀」。有此三觀，能破三惑，（一見思惑，二塵沙惑，三無明惑，）而成三智。（一切智，道種智，一切種智。）

眞言宗的教義

（八）眞言宗　佛教有顯教密教之別。什麽叫做密教？密教就是眞言宗，此宗以大日經、金剛頂經等爲依，立十住心，統攝諸教，建立曼荼羅，三密（身、口、意）相應，卽凡成聖，其不思議力用，惟佛能知，非因位所能測度，所以叫做密教；自餘之法門，叫做顯教。據佛家說：佛有釋迦佛、大日如來佛、彌陀佛三身，實一佛之德所流出的三體。大日是釋迦的法身，釋迦是大日的化身。故後世學者綜別諸宗，亦分爲釋迦教、大日教、彌陀教三類。本節所述十宗，只眞言宗屬大日教，淨

土宗屬彌陀教，其他八宗都屬釋迦教。相傳金剛薩埵親受法門於大日如來。如來滅後七百年，龍樹以授龍猛菩薩，龍猛傳龍智，龍智傳善無畏。善無畏於唐世來中國，譯大日經以授金剛智。金剛智便是中國此宗初祖。其後不空東來，承金剛智之後，從事翻譯，本宗因以確立。但此宗不盛行於中國，後由空海傳到日本，日本至今尚盛行此宗，西藏、蒙古、暹羅，亦頗流行。

本宗與他宗不同：天台華嚴均以理爲本，本宗却以事爲本；他宗以眞如爲宇宙本體，而本宗却以六大爲本體。什麼叫做六大？就是地大、水大、火大、風大、空大、識大六者。前五大爲理，屬於胎藏界；識大爲智，屬於金剛界。從這六大造成一切佛一切衆生器界等類。其實胎金爲一，色心不二，不生不滅，無先無後，現象卽實在，實在卽現象，融圓無礙；但從兩部曼荼羅所有諸佛菩薩，都依五智而成。什麼叫做五智？就是法界體性智、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智五者，與法相宗所說相似。由識生五智，識又包地大、水大、火大、風大、空大，互相圓融，爲宇宙自在無礙的本體；此本體卽佛的本體，智慧具足；我們如能修行三昧，便可轉識成智，卽身成佛。

淨土宗的教義

（九）淨土宗　本宗以無量壽經、觀無量壽經、阿彌陀經及天親菩薩所作的往生淨土論爲依據，就是彌陀教。印度先祖，當推天親。天親死後五百年，菩提流支始傳淨土法門於中國。但是後漢時安息國沙門安淸高已譯有無量壽經二卷，而晉世慧遠結白蓮社於廬山，念佛修己，却已是本宗的嚆矢，不過法門未備而已。及北魏永平元年（五〇八年）菩提流支來中國，本宗始正式確立。流支傳曇鸞，鸞著往生淨土論註，本宗大盛。其後，隋有道綽，唐有善導，都是本宗的大師。本宗與禪宗、天台、法相、華嚴諸宗不同，諸宗教義微妙，非鈍根人所能了解，所以信奉的人，都是些士大夫；本宗却專爲普通人說法，依阿彌陀佛的願力，一心念佛，往生淨土，凡難覺的教義，概置不論，所以牠的勢力很大，披靡全國，現今世俗所謂佛教，大抵都是本宗的末流。

阿彌陀譯言無量壽無量光，阿彌陀佛就是西方極樂世界的教主，在無量刼前身爲國王，聞自在王佛說法，因棄位出家爲沙門；他憐念三界衆生沈淪苦海，發四十八願，以念佛名號爲往生淨土的方法。淨就是心，土就是境，不是別有一處地方，乃是在心境之內；所以淨土就是佛心所證的眞如體，念佛法門很多，如覺性念、觀

相念，持名念等，要之都不外攝衆念爲一念，化染念爲淨念，念到一心不亂，以成淨業而已。

禪宗的教義

（十）禪宗　法相、天台、華嚴，叫做教下三家；禪宗叫做教外別傳。這四宗，都是大乘上法。禪宗以『不著語言、不立文字、直指本心、見性成佛』爲教義，一變佛教的窠臼，後此宋、明間儒、佛混合，皆自此始。本宗歷史，相傳如來在靈山會上，拈花示衆，摩訶迦葉（即西天初祖）破顏微笑。如來說：『吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無門，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。』其後迦葉以衣鉢傳阿難，中間經馬鳴、龍樹、天親等二十七代，密密相傳，不著一字，直至達摩。達摩爲印度二十八祖，梁時來中國，後入嵩山，面壁十九年，始得傳法之人，傳已遂入滅；故達摩又叫做中國禪宗初祖。二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信，皆依印度祖師之例，不說法，不著書，止求得傳鉢之人，即自滅寂。至五祖弘忍，始開山授徒，門下千五百人，神秀爲首座，竟不能傳法；而賃舂人慧能，反受衣鉢，是爲六祖。後神秀復師慧能，悟大法，於是禪宗分南（慧能）北（神秀）二派。六祖以後，鉢止不傳；而教外密傳，遂極光大，以後竟衍爲雲門、法眼、曹

洞、潙仰、臨濟五宗，宋、明以來，勢力披靡全國，今列禪宗五門表如下：

六祖
- 靑原行思→石頭希遷
  - 藥山惟儼→雲巖曇晟→洞山良价……曹洞宗
  - 天皇道悟→龍潭崇信→德山宣鑒→雪峯義存
    - →雲門文偃……雲門宗
    - →玄沙師備→羅漢桂琛→法眼文益……法眼宗
- 南嶽懷讓→馬祖道一→百丈懷海
  - →黃檗希運→臨濟義玄……臨濟宗
  - →潙山靈祐→仰山慧寂……潙仰宗

佛法最普遍的眞如淨土，而最特殊的則眞如禪宗，禪宗揀根器，淨土則普濟，淨土但念佛可以生西，而禪宗則非見性無由成佛。血脈輪說：「若欲見佛，須是見性，性卽是佛，若不見性，念佛誦經，持齋修戒，亦無益處。」這便是禪宗與淨土根本不同之點。所謂見性，性乃遍在有情無情，普及凡夫聖賢，都無所住。故無住

之性，雖在於有情，而不住於有情，雖在於惡，而不住於惡，雖在於色，而不住於色，雖在於形，而不住於形，不住於一切，故云無住之性。又此性非色、非有、非無、非住、非明、非無明、非煩惱、非菩提，全無實性。覺之名爲見性；衆生迷於此性，故輪迴於六道，諸佛覺悟此性，故不受六道之苦。所以見性在禪宗是惟一的工夫。由此看來，可知禪宗以覺悟佛心爲禪之體；而佛心指心之自性，所以說直指本心，見性成佛。因爲人心之性卽佛性，從而發見佛性便叫做成佛。

（註一）本節多取材於以下各書：梁啓超中國古代思潮，鍾泰著中國哲學史，王治心著中國學術源流，李石岑著人生哲學及拙編本國文化史大綱。

佛教在中國學術上的影響

佛學與理學

佛教在中國學術上最大的影響，就是促進了宋、明理學的完成。宋、明理學固然是儒學的一大轉變，固然是儒學的哲學化，但是，宋、明理學之爲儒表佛裏，却是誰也不能否認的。以後講到宋、明理學的時候，我們便可以看見這些理學家和禪師有怎樣的關係，便可以看見這些理學家的思想和禪師的思想有怎樣的關係。

佛教與道教

其次，佛教的影響，促進了道教的完成。道教的沿革，上面已經說過。但是，

佛教與文學

道教眞正具有宗教的組織與宗教的規模，却是受了佛教的影響以後的事情，所以梁啓超、中國古代思潮說：『其時佛教已入震旦，妖妄者流，竊其象教密宗最粗淺之說，以欺惑愚衆，故其所言天地輪壞劫數終盡，略與佛經同，又言天尊之體，尙存不滅，往往開劫度人，（彼中言天尊開劫，已非一度，有延康、赤明、龍漢、開皇等年號，其間相去四十一億萬載云云，皆竊佛氏過去七佛之說成住壞空四劫之論也。）皆損益四阿含、俱舍論等所說。剽竊之迹顯然可見，而復取兩漢儒者陰陽五行之迷信以緣附之。』

再其次，佛教翻譯文學的影響，使中國文學發生變化。梁啓超翻譯文學與佛典，其中『翻譯文學之影響於一般文學』一節，討論這一點很詳細，現在摘要寫在下面。第一，國語實質的擴大：『或繙華語而別賦新義，如「眞如」「無明」「法界」「衆生」「因緣」「果報」等；或存梵音而變爲熟語，如「涅槃」「般若」「瑜伽」「禪那」「刹那」「由旬」等。……近日本人所編佛教大辭典，所收乃至三萬五千餘語。此諸語者非他，實漢、晉迄唐八百年間諸師所創造，加入吾國語系統中而變爲新成分者也。夫語也者所以表觀念也；增加三萬五千語，卽增加三萬五

千個觀念也。由此觀之，則自譯業勃興後，我國語實質之擴大，其程度爲何如者？」第二，語法及文體之變化：「吾輩讀佛典，無論何人，初展卷必生一異感；覺其文體與他書迥然殊異。其最顯著者：（一）普通文章中所用「之乎者也已焉哉」等字，佛典殆一概不用。（除支謙流之譯本。）（二）既不用駢文家之綺詞儷句，亦不采古文家之繩墨格調。（三）倒裝句法極多。（四）提挈句法極多。（五）一句中或一段落中含解釋語。（六）多覆牒前文語。（七）有聯綴十餘字乃至數十字而成之名詞。——一名詞中，含形容格的名詞無數。（八）同格的語句，鋪排敘列，動至數十。（九）一篇之中，散文詩歌交錯。（十）其詩歌之譯本爲無韻的。凡此皆文章構造形式上，畫然闢一新國土。質言之，則外來語調之色彩甚濃厚，若與吾輩本來之「文學眼」不相習；而尋玩稍進，自感一種調和之美。……尤有一事當注意者，則組織的解剖的文體之出現也。稍治佛典者，當知科判之學，爲唐、宋後佛學家所極重視。其著名之諸大經論，恆經數家或十數家之科判；分章分節分段，備極精密。推原斯學何以發達，良由諸經論本身，本爲科學組織的著述。我國學者，亦以科學的方法研究之，故條理愈剖而愈精。此種著述法，其影響於學

界之他方面者亦不少。夫隋、唐義疏之學，在經學界中有特別價值，此人所共知矣。而此種學問，實與佛典疏鈔之學同時發生。吾固不敢遽指此爲翻譯文學之產物，然最少必有彼此相互之影響，則可斷言也。……自禪宗語錄興，宋儒效焉；實爲中國文學界一大革命；然此殆可謂爲翻譯文學之直接產物也。」第三，文學的情趣之發展：「吾爲說於此。曰：「我國近代之純文學——若小說，若歌曲，皆與佛典之翻譯文學有密切關係，」……須知大乘在印度本爲晚出，其所以能盛行者，固由其教義順應時勢以開拓，而借助於文學之力者亦甚多。大乘首創，共推馬鳴。讀什譯馬鳴菩薩傳，則知彼實一大文學家大音樂家；其弘法事業恆借此爲利器。試細檢藏中馬鳴著述：其佛本行讚，實一首三萬餘言之長歌。今譯本雖不用韻，然吾輩讀之，猶覺其與孔雀東南飛等古樂府相彷彿。其大乘莊嚴論，則直是「儒林外史式」之一部小說；其原料皆採自四阿含，而經彼點綴之後，能令讀者肉飛神動。馬鳴以後成立之大乘經典，盡汲其流；皆以極壯闊之文瀾，演極微眇之教理。若華嚴、涅槃、般若等，其尤者也。此等富於文學性的經典，復經譯家宗匠以極優美之國語爲之迻寫。社會上人人嗜讀；即不信解教理者，亦靡不心醉於其詞績。故想像

力不期而增進，詮寫法不期而革新，其影響乃直接表見於一般文藝。我國自搜神記以下一派之小說，不能謂與大莊嚴經論一類之書無因緣。而近代一二鉅製水滸、紅樓之流，其結體運筆，受華嚴、涅槃之影響者實甚多。即宋、元、明以降，雜劇、傳奇、彈詞等長篇歌曲，亦間接汲佛本行讚等書之流焉。」

以上所舉，係其犖犖大端，至於音樂、繪畫、建築、雕刻、塑像、地理學以及醫學所受影響，則以限於篇幅，故從略。

夷夏立論

儒佛道三教之爭

自魏、晉以後，佛教道教同時盛行，勢成對立，自不能不有爭。當時儒道與佛之爭，最初是從夷夏立論，進而乃從學理與倫理上立論。南北朝、宋世顧歡作夷夏論，其言曰：『五帝三王，不聞有佛。國師道士，無過老、莊。儒林之宗，孰出周、孔。若孔、老非聖，誰則當之？……道濟天下，故無方而不入。智周萬物，故無物而不為。其入不同，其為必異。各成其性，不易其事。是以端委縉紳，諸華之容；翦髮曠衣，羣夷之服。擎跽磬折，侯甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肅。棺殯槨葬，中夏之風；火焚水沈，西戎之俗。全形守禮，繼善之教；毀貌易性，絕惡之學。雖舟車均於致遠，而有川陸之節。佛道齊乎達化，而有夷夏之

從學理立論

別。若謂其致既均，其法可換者，而車可涉川，舟可行陸乎？今以中夏之性，效西戎之法……捨華效夷，義將安取？」夷夏論出，於是謝鎮之有折夷夏論，朱昭之有難夷夏論，朱廣之有諮夷夏論，釋慧通有駁夷夏論，明僧紹有正二教論，一時爭論不休，而釋僧愍等竟推天竺爲中國，故其言曰：「君責以中夏之性，效西戎之法者，子自出自井坎之淵，未見江湖之望矣。」如經曰：「佛據天地之中，而淸導十方，故知天竺之土，是中國也。」——這便是從夷夏立論而相爭。南齊、竟陵王、子良（武帝子）精信佛教，而范縝盛言無佛，子良因問道：「君不信因果，世間何得有富貴？何得有貧賤？」縝答道：「人之生，譬如一樹花，同發一枝，俱開一蒂。隨風而墮，自有拂簾幌，墜於茵席之上；自有關離牆，落於溷糞之側。墜茵席者，殿下是也。落溷糞者，下官是也。貴賤雖復殊途，因果竟在何處？」——這便是從學理立論而相爭。梁劉勰、滅惑論說：「或造三破論：第一破曰入國而破國。誑言說僞，興造無費，苦剋百姓；使國空民窮，生人減損。況不蠶而衣，不田而食。國滅人絕，由此爲失。日用損廢，無纖毫之益。五災之害，不復過此。第二破曰入家而破家。使父子殊事，兄弟異法。遺棄二親，孝道頓絕。憂娛各異，歌哭不同。骨

肉生讎，服膺永棄。悖化犯順，無昊天之報。五逆不孝，不復過此。第三破曰入身而破身。人生之體：一有毀傷之疾；二有髡頭之苦；三有不孝之逆；四有絕種之罪；五有亡體從誡。惟學不孝，何故言哉？誡令不跪父母，便競從之。兒先作沙彌，其母復作阿尼，則跪其兒。不禮之教，中國絕之，何可得從？』而佛教徒則以爲：『一夫全德，則道洽六親，澤流天下，雖不處王侯之位，亦已協契皇極，在宥生民。是故內乖天屬之重，而不違其孝；外缺奉主之恭，而不失其敬。』——這便是從倫理上立論而爭，

從倫理立論

至於王浮作老子化胡經（見高僧傳）以誣謗佛法，顧歡夷夏論引玄妙內篇之說謂『老子入關，之天竺、維衛國，國王夫人名曰淨妙，老子因其晝寢，乘日精入淨妙口中，後年四月八日夜半時，剖右腋而生，墮地即行七步，於是佛道興焉』，以詆佛氏，却都是牽強附會之談，無甚可取，所以略而不述。

儒道與佛之爭雖烈，但始終沒有一個結論，各是其是，各非其非，所以到了王通這些人手中，就有三教合一之說。

第七講　理學未興前學術思想界的傾向

概論

由上所述，我們已經知道中國學術思想界，自魏、晉、南北朝、老、釋盛行以後，起了一個絕大的變化。在這時期中，儒學銷沈已經達於極點。中經隋代而入於唐代，更只見佛、道兩教的發達，而佛教名師輩出，更盛極一時；至於儒學，雖經唐初帝王崇獎，然而所謂儒徒，却只有文人，而無儒者。（註一）直到宋代理學勃興，儒學才受了佛教思想的影響而轉變起來。但隋、唐這過渡期間，却有許多人的思想，爲宋代理學的前驅。要明白了這些人的思想，然後才可以知道儒學怎樣地會轉變爲理學。所以在我們未講到宋、明理學以前，對於過渡期中這些人的學術思想，必得予以簡單的介紹。

（註一）唐初極崇術學，設學校，開弘文館，以杜如晦等十八人爲學士；然當時學者，多藉此以爲進身之階，少有以明道修己治人的儒者。開元八年（七二〇年）國子司業李元瓘上書曰：『三禮、三傳及毛詩、尚書、周易等，並聖賢微旨，生人教業。今明經所習，務在出身；咸以禮記文少，人皆競讀。

周禮經邦之軌則，儀禮莊敬之楷模，公羊、穀梁歷代宗習，今兩監及州縣，以獨學無友，四經殆絕。』開元十六年國子祭酒楊瑒上奏曰：『今明經習左氏者，十無二三，又周禮、儀禮、公羊、穀梁，殆將絕廢，請量加優獎。』王勃也說：『魏、晉浮華，古道湮替，歷載三百，士大夫恥爲章句；惟草野生專經自許，不能博究擇從其善，徒欲父康成兄子愼，寧道孔聖誤，諱言鄭服非』。

（新唐書元澹傳）

文中子

據說文中子就是王通。龍門、王通，是隋末大儒，門徒很多，唐初如杜如晦、房玄齡、魏徵、薛收等，都是他的弟子。所著有禮論、樂論、續書、續詩、元經、贊易，叫做王氏六藝；然多半亡佚，今存者只有中說十篇。

關於文中子是否確有其人，又中說是否爲後人僞作，有些人認爲這是個疑問。宋、王淸明、揮麈錄：『文中子、隋末大儒，歐陽文忠公、宋景文修唐書，房杜傳中，略不及其姓名；或云：其書阮逸僞作，未必有其人。』但同書援引又說：『然唐、李習之書有讀文中子，而劉禹錫作王華卿墓誌，序載其家世行事甚詳，云門多

王通摹倣孔子

偉人：則與書所言合矣，何疑之有？又皮日休有文中子碑，見於文粹。」又舊唐書、王勃傳也說：『祖通，隋、蜀郡司戶書佐，大業末棄官歸，以著書講學為業。依春秋體例，自獲麟後，歷秦、漢至於後漢。著紀年之書，謂之元經。又依孔子家語、揚雄法言例，為客主對答之說，號曰中說。皆為儒士所稱。義寧元年（六一七年）卒，門人薛收等相共議，諡曰文中子。』又新唐書、王績傳也說：「兄通，隋末大儒也。聚徒河、汾間，倣古作六經，又為中說，以擬論語，不為諸儒稱道，故書不顯，惟中說獨存。」——這樣看來，上面的疑問便解決了。

王通是個極力摹倣孔子的人，看他作元經以擬春秋作中說以擬論語可知。他的目的，在於王道之實現；而實現王道，就必得行周、孔之道，所以他說：「如有用我者，吾其為周公所為乎？」「千載而下，有申周公之事者，吾不得而見也。千載而下，有紹宣尼之業者，吾不得而讓也。」（以上天地篇）惟其如此，所以他重禮樂，其言曰：「二三子皆朝之預議者，今言政而不及化，是天下無禮也；言聲而不及雅，是天下無樂也；言文而不及理，是天下無文也；王道從何而興乎？」（王道篇）「冠禮廢，天下無成人矣；昏禮廢，天下無家道矣；喪禮廢，天下遺其親矣；

祭禮廢，天下忘其祖矣。嗚呼！吾末如之何也已矣。』（禮樂篇）惟其如此，所以他重家族，其言曰：『宗祖廢，而氏姓離矣。』惟其如此，所以他重倫常，其言曰：『……仁，……五常之始也。……性，……五常之本也。』（以上述史篇）

王通復古

在大體上言，他是個復古主義者，立命篇這樣說：『賈瓊曰：「淳灕樸散，其可歸乎？」子曰：「人能弘道，苟得其行，如反掌爾。……治亂相易，澆淳有由。興衰資乎人，得失在乎教。其曰太古不可復，是未知先王之有化也。」』他雖主張復古，但又能夠通變，其言曰：『通其變，天下無弊法；執其方，天下無善教。』（周公篇）

王通的三教合一觀

既是『通其變，天下無弊法，』所以他又主張三教合一觀，問易篇：『程元曰：「三教何如？」子曰：「政惡多門久矣。」曰：「廢之何如？」子曰：「非爾所及也，眞君建德之事，適足推波助瀾，縱風止燎爾。」子讀洪範、讜議曰：「三教於是乎可一矣。」程元、魏徵進曰：「何謂也。」子曰：「使民不倦。」』（註一）既是『通其變，天下無弊法，』所以他不以晉亂梁亡之罪歸之於老、釋，其言曰：『詩書盛而秦世滅，非仲尼之罪也；虛玄長而晉室亂，非老、莊之罪也；齋戒

修而梁亡，非釋迦之罪也；易不云乎？「苟非其人，道不虛行。」』

不過他的思想，實有得力於老、釋之處。立命篇：『古者聖王在上，田里相距，雞犬相聞，人至老死不相往來，蓋自足也。是以至治之代，五典潛，五禮措，五服不章，人知飲食，不知蓋藏，人知羣居，不知愛敬；上如標枝，下如野鹿；何哉？蓋上無爲下自足故也。』天地篇：『董常曰：「夫子之道，與物而來，與物而去，來無所從，去無所視。」』述史篇：『溫彥博問知。子曰：「無知。」問識。子曰：「無識。」』——這種以無爲言治、以順應言處世、以無知無識言道，便是他得力於老子的處所。立命篇：『氣爲上，形爲下，識都其中，而三才備矣。……夫天者統元氣焉，非止蕩蕩蒼蒼之謂也。地者統元形焉，非止山川丘陵之謂也。人者統元識焉，非止圓首方足之謂也。』——這種以識言心，便是他得力於佛的處所。

由上所述，便知王通以直承周、孔自任，而通變取捨，却又言三教合一。從這點看來，可知王通之學，實啓宋代理學之端。

（註一）王通亦言佛教不可用之於中國，周公篇：『或問佛。子曰：「聖

人也。」曰：「其教何如？」曰：「西方之教也，中國則泥。軒車不可以適越，冠冕不可以之胡，古之道也。」」但他認佛爲聖人，却不似韓愈對佛之開口謾罵了。

韓愈——原道與排佛

昌黎、韓愈（七六八年至八二四年），在文學上佔着重要的地位，在學術思想界却沒有特殊貢獻，不過因他對於宋代理學很有關係，所以必得說說。

他有集四十卷，又外集十卷。他的思想，見於原道、諫佛骨表、原性、與孟尙書書諸篇中，原性一篇論性，分性爲上中下三品，實本於孔子性近習遠智愚不移之說，韓氏並無特見，故略而不說；以下僅就其餘三篇，以見韓氏的思想。

原道一篇，在於闡明儒教要旨以斥佛老。其書曰：「夫所謂先王之教者何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待乎外之謂德。其文詩、書、易、春秋，其法禮、樂、刑、政，其民士、農、工、商，其位君臣、父子、師友、賓主、昆弟、夫婦，其服麻絲，其居宮室，其食粟、米、果、蔬、魚、肉，其爲道易明，而其爲教易行也。是故以之爲己，則順而祥；以之爲人，則愛而

公；以之爲心，則和而平；以之爲天下國家，無所處而不當。是故生則得其情，死則盡其常，郊焉而天神假，廟焉而人鬼饗。』他這段話，簡明地敘述了儒教的精神。接着又說：『堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死不得其傳焉。荀與揚也擇焉而不精，語焉而不詳。』他這段話，便是宋儒道統之說的發端。他於孟子以後，只推重荀、揚，但因其『擇焉而不精，語焉而不詳，』所以不能繼孟子而直承這個道統；同時，從這段話的語氣看來，我們便知他以孟子以後的一人自任。他認孟子闢楊、墨，其功不在禹下，所以能繼這道統；他自己排佛、老，以弘布儒教自任，自然也足以繼承這個道統。其言曰：『漢世已來，群儒區區修補，百孔千瘡，隨亂隨失，其危如一髮引千鈞，綿綿延延，寖以微滅。於是時也，而唱釋、老於其間，鼓天下之衆而從之。嗚呼！其亦不仁甚矣。釋、老之害，過於楊、墨；韓愈之賢，不及孟子；孟子不能救之於未亡之前，而韓愈乃欲全之於已亡之後；嗚呼！其亦不量其力，且見其身之危，莫之救以死也。雖然，使其道由愈而粗傳，雖滅死，萬萬無恨。』（與孟尙書書）

他既以弘布儒教自任，所以他又力言聖人設禮樂刑政以爲民除害以教民生養之理，其言曰：『古之時，人之害多矣。有聖人者立，然後教之以相生養之道：爲之君，爲之師，驅其蟲蛇禽獸，而處之中土；寒然後爲之衣，飢然後爲之食；木處而顛、土處而病也，然後爲之宮室；爲之工，以贍其器用；爲之賈，以通其有無；爲之醫藥，以濟其夭死；爲之葬埋祭祀，以長其恩愛；爲之禮，以次其先後；爲之樂，以宣其湮鬱；爲之政，以率其怠勸；爲之刑，以鋤其強梗；其欺也，爲之符璽斗斛權衡以信之；相奪也，爲之城郭甲兵以守之；害至而爲之備，患生而爲之防。』（原道篇）從這一點出發，所以他（一）反對老子的無爲，原道篇：『今其言曰：「聖人不死，大盜不止；剖斗折衡，而民不爭。」嗚呼！其亦不思而已矣。』（二）反對佛家的治心而外天下國家，原道篇：『傳曰：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意。」然則古之所謂正心而誠意者，將以有爲也。今也欲治其心，而外天下國家，滅其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。』——他這樣推尊大學，實開宋代二程子表章大學之端。

他的諫佛骨表，專在於排佛，其言曰：『佛本夷狄之人，與中國言語不通，衣服殊製，口不道先王之法言，身不服先王之法服，不知君臣之義，父子之情。假如其身至今尚在，奉其國命，來朝京師，陛下容而接之，不過宣政一見，禮賓一設，賜衣一襲，衞而出之於境，不令惑衆也。況其身死已久，枯朽之骨，凶穢之餘，豈宜令入宮禁？……乞以此骨，付之有司，投諸水火，永絕根本，斷天下之疑，絕後代之惑。』其與孟尚書書亦曰：『孔子云：「丘之禱久矣。」凡君子行己立身，自有法度；聖賢事業，具在方册，可效可師；仰不愧天，俯不愧人，內不愧心；積善積惡，殃慶各自以其類至；何有去聖人之道，舍先王之法，而從夷狄之教，以求福利也？詩不云乎？「愷悌君子，求福不回。」』他這樣從夷夏之見從禍福之見去排佛，實在不會觸犯佛教的眞髓，無損於佛教的毫末，所以結果在儒者中反引起了柳宗元的反對論。

柳宗元的三教合一說，天論，及封建論

上面說過：王通主張三教合一。但在北齊時，顏之推就首倡儒釋一致的論調，其言曰：『內（釋）外（儒）兩教，本為一體，漸極為異，深淺不同。內典初門，設五種禁；外典仁義禮智信皆與

柳宗元的三教合一說

之符：仁者不殺之禁也，義者不盜之禁也，禮者不邪之禁也，智者不淫之禁也，信者不妄之禁也。』（顏氏家訓歸心篇）至唐又有柳宗元的三教合一說。

河東柳宗元，與韓愈同時，所著有集四十五卷，又外集二卷。其三教合一說，見於送元十八山人南遊序，其言曰：『太史公嘗言：「世之學孔子者，則黜老子；學老子者，則黜孔子。道不同，不相爲謀。」今觀老子，亦孔子之異流也，不得以相抗。……其後有釋氏固學者之所怪駭，逆其尤者也。今有河南、元先生者，……悉取向之所以異者，通而同之，搜擇融液，與道大適，或伸其所長，而黜其奇衺，要之與孔子同道。』宗元藉着這篇序，敍述他的三教合一論。後來這序被韓愈看見了，便責斥宗元不排佛教，宗元因在送僧浩初序中辯論佛教之不可排，其言曰：『浮屠誠有不可斥者，往往與易、論語合，誠樂之；其於性情，奭然不與孔子異道。退之好儒，未能過揚子。揚子之書，於莊、墨、申、韓，皆有取焉。浮屠者，反不及於莊、墨、申、韓之怪僻險賊耶！曰：以其夷也。果不信道，而斥焉以夷，則將友惡來、盜跖而賊季札、由余乎？非所謂去名求實者矣。吾之所取者，與易、論語合；雖聖人復生，不可得而斥也。退之所罪者，其迹也，曰：髡而緇，無夫婦

父子，不爲耕農蠶桑，而活乎人：若是雖吾亦不樂也。退之忿其外，而遺其中，是知石而不知韞玉也。」又其曹溪第六祖賜謚大鑒禪師碑也說：「孔子無大位，沒以餘言持世；更楊、墨、黃、老益雜，其術分裂。而吾浮圖說後出，推離還源，合所謂生而靜者。……其教人：始以性善，終以性善。……生而性善，在物而具；荒流奔軼，乃萬其趣。匪思愈亂，匪覺滋誤。」其百丈碑銘也說：「儒以禮立仁義，無之則壞；佛以律持定慧，去之則喪。」——他這種會通儒釋的見解，實與日後儒表佛裏的理學以相當的影響。

論天

論封建

又宗元的其他思想，亦頗有獨見，所以附帶說說。其論天曰：「上而玄者，世謂之天。下而黃者，世謂之地。渾然而中處者，世謂之元氣。寒而暑者，世謂之陰陽。其烏能賞功而罰禍乎？功者自功，禍者自禍，欲望其賞罰者，大謬。呼而怨，欲望其哀而且仁者，愈大謬。」（天說）其不信天能主宰人的禍福如此。然同時有劉禹錫亦作天論，其言似較宗元爲精到，所以宗元寫信給禹錫說：「凡子之論，乃吾天說注疏耳。」其論封建曰：「君長刑政生，故近者聚而爲羣。羣之分，其爭必大。大而後有兵有德。又有大者，衆羣之長，又就而聽命焉，以安其屬。於是有諸

李翺與佛學

侯之列。則其爭又有大者焉。德又大者，諸侯之列，又就而聽命焉，以安其封。於是有方伯連帥之類。則其爭又有大者焉。德又大者，方伯連帥之類，又就而聽命焉，以安其人（民）。然後天下會於一。是故有里胥，而後有縣大夫；有縣大夫，而後有諸侯；有諸侯而後有方伯連帥；有方伯連帥，而後有天子。』（封建論）他這段話，解釋政治制度的發生很明白。

李翺的復性書

隴西成紀、李翺，是韓愈的姪壻，又嘗學文於愈，所以他很受韓愈的影響。當韓氏以排佛自任時，他也作去佛齊論，其言曰：『惑之者，溺於其教；而排之者，不知其心，雖辯而不當，不能使其徒無譁而勸來者，故使其術若彼之熾也。』從這一點看來，可見他懂得佛教。

從韓氏遊三年以後（七九九年），泗洲、開元寺、僧澄觀，要他作一個鐘銘，他便回信給澄觀說：『吾之銘是鐘也，吾將明聖人之道焉，則於釋氏無益也。吾將順釋氏之教而述焉，則惑乎天下甚矣，何貴乎吾之先覺也。』（答泗州開元寺僧澄觀書）澄觀是當時華嚴宗的高僧，而且就在這一年得了國師的尊號，他能夠與高僧來往，可見他於佛學頗有造就，

元和十五年（八二〇年），正是韓氏因諫佛骨被貶潮州的後一年，他做了朗州刺史。這年他問道藥山禪師，藥山答曰：『雲在青天水在瓶』。他因拜謝藥山，而述一偈曰：『鍊得身形似鶴形，千株松下兩函經，我來問道無餘說，雲在青天水在瓶。』由這一點看來，又可見他和藥山禪師的思想有點關係。

以上把李翺的思想的來源，簡略地說過了。現在要進而說他的復性書。復性書分上中下三篇，上篇講性情的關係，中篇講復性滅情的方法，下篇講復性的歸結。

他開首就說：『人之所以為聖人者性也，人之所以惑其性者情也，喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所為也，情既昏，性斯匿矣，非性之過也。』這就是說：七情交來，足以惑性，而不足以充實性。接着他又用水火來比喩這個說法，其言曰：『水之渾也，其流不清；火之煙也，其光不明；非水火清明之過。沙不混，流斯清矣；煙不鬱，光斯明矣。』。（以上上篇）這就是說：水的性，原來是清澈的；水之所以渾，就是因為沙泥的緣故；當水混濁時，水的性並不是隨之無有；只要久而不動，沙泥自沈，於是那清明之性，便鑒於天地，而決不是自外而來的。因此，在水混濁

時，水的性本沒有失，當牠復歸於清澈的時候，水的性也沒有生；人的性，就是這樣的。如此，情又是什麽呢？他說：『情者性之動也。』（上篇）又說：『情者性之邪也。』（中篇）又說：『無性則情無所生矣。是情由性而生，情不自情，因性而情。』（上篇）惟其如此，所以他認爲我們終局的目的，就在於滅邪妄之情，以復天命之性。

但是，滅情復性的方法，又是怎樣的呢？他的方法就是：『弗慮弗思，情則不生。情既不生，乃爲正思。正思者，無慮無思也。』但只用這方法還是不行，所以他接着又批評這種方法，其言曰：『此齋戒其心者也，猶未離於靜焉。有靜必有動，有動必有靜，動靜不息，是乃情也。』『方靜之時，知心無思者，是齋戒也。』這『齋戒其心』的辦法，既不足以復性，於是他接着又說：『知本無有思，動靜皆離，寂然不動者，是至誠也。』要辦到這一步，纔能『本性清明，周流六虛，』（以上中篇）纔能『廣大清明，照乎天地。』（上篇）這就是復性。

如果能夠復性，就會辦到『萬物與我爲一』『休作與共』的境地，這就是他的復性的歸結。其言曰：『晝而作夕而休者凡人也。作乎作者，與萬物皆作；休乎休

者，與萬物皆休。吾則不類於凡人，晝無所作，夕無所休。作非吾作也，作有物；休非吾休也，休有物。作耶休耶，二者離而不存。予之所存者，終不亡且離也。人之不力於道者，昏不思也。天地之間，萬物生焉。人之於萬物，一物也。其所以異於禽獸蟲魚者，豈非道德之性乎哉？」（下篇）

以上所述，是復性書的大意。我們從復性書中，可以窺見李翺的思想，在表面上固然掛着儒學的招牌，但骨子裏面却全是釋、老的思想。

第一，他認中庸爲性命之書，其言曰：「嗚呼！性命之書雖存，學者莫能明，是故皆入於莊、列、老、釋，不知者，謂夫子之徒，不足以窮性命之道。信之者皆是也。」（上篇）他因學者不明，於是用他的見地去解釋中庸，其言曰：「彼以事解者也，我以心通者也。」（中篇）他很以他的解釋，能夠闡發「誠」「明」的精義，所以他竟說：「嗚呼！夫子復生，不廢吾言矣。」（上篇）——從這一點看來，他的思想實在是理學的前驅，而以中庸爲性命之書，更是理學談性命之所本。

第二，他以佛說說中庸。上面說的「我以心通」，便是禪宗的功夫。復性書中性與情的對立，便是本於佛教的眞如與無明之說。他言「動靜皆離」，便是禪宗除

去動靜的執着的意思。至於他說：『不覩不聞，是非人也。視聽昭昭，而不起於見聞者，斯可矣。無不知也，無弗爲也，其心寂然，光照天地，是誠之明也。』（中篇）則更是用一些禪宗的話頭，去解釋至誠之明。——他這種以佛教的精神去解釋儒教經典，更是後來理學家所喜做的，而弄成理學爲儒表佛裏的東西。

第三，他復性書中；又夾雜着老、莊思想。老子說：『聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭。』李翺本着這種一任自然無爲而無不爲的道理，所以也說：『作乎作者，與萬物皆作，休乎休者，與萬物皆休。……晝無所作，夕無所休。作非吾作也，作有物；休非吾休也，休有物。』莊子說：『萬物與我爲一。』他也說：『人之於萬物，一物也。』這便是復性書中含有老、莊思想之處。不過他恐怕人家說他入於老、莊，所以他接着又說：『其所以異於禽獸蟲魚者，豈非道德之性乎哉？』這異於禽獸蟲魚的道德之性，便完全是儒家的說法，而與『人物一體』的見解相反。惟其他這樣的夾雜，所以他的思想，又不免是儒表道裏的了。

總之：李翺的思想，完全是宋代理學的前驅，而他的援釋入儒，更是儒表佛裏的理學的前驅；不過他雖援釋入儒，却不見援釋入儒之迹罷了。

陳摶

眞源、陳摶五代宋初人，隱居華山。他是傳無極圖與先天圖的人，後來周敦頤與邵雍的思想，很受了他的影響。黃宗炎（宗羲之弟）太極圖辯說：『周子太極圖，創自河上公，乃方士修煉之術也。河上公本圖，名無極圖。魏伯陽得之，以著參同契。鍾離權得之，以授呂洞賓。洞賓後與陳圖南（摶）同隱華山，而以授陳。陳刻之於華山石壁。陳又得先天圖於麻衣道者。（註一）皆以授种放。放以授穆脩與僧壽涯。脩以先天圖授李挺之。挺之以授邵天叟。天叟以授子堯夫（雍）。脩以無極圖授周子。周子又得先天地之偈於壽涯。』（註二）無極圖與先天圖的傳授既如此，則周、邵之學，不得謂為與道家無關；不過他們只借用道家的圖，其用意並不同於道家，却是不可不注意的。

（註一）宋時正易心法，託之麻衣道者，認為陳摶之學所自出，實則南宋時戴師愈的僞作。（見朱熹書麻衣心易後）

（註二）晁公武說周敦頤師事鶴林寺僧壽涯，得其『有物先天地，無形本寂寥，能為萬象主，不逐四時彫』之偈。

※ ※ ※ ※ ※

以上所述，是專論幾個與理學有關的人的思想；但在這過渡期中，還有幾位學者的學術思想，也很重要，也得在這裏附帶說說。章炳麟說：「然其卓犖自得，又不違於質信者，唐世亦非無一二也，史如劉知幾，政典如杜佑，謀議如陸贄，齊此則止矣。」（檢論案唐）陸贄的謀議，偏於現實的政治，在這裏用不着說；所以以下僅就劉知幾一人述之，並兼述杜佑。

劉知幾

劉知幾治學的經過

彭城、劉知幾自敍其治學經過曰：「予幼奉庭訓，早遊文學。年在紈綺，便受古文尚書，……而其業不成。……先君……始授以左氏，朞年而講誦都畢；……次又讀史、漢、三國志。旣欲知古今沿革，歷數相承，於是觸類而觀，不假師訓。自漢中興已降，迄乎皇家實錄，……而窺覽略周。……旅游京洛，頗積歲年，公私借書，恣情披閱。至如一代之史，分爲數家，其間雜記小書，又競爲異說，莫不鑽研穿鑿，盡其利害。加以自小觀書，喜談名理，其所悟者，皆得之襟腑，非由染習。故始在總角，讀班、謝兩漢，便怪前書不應有古今人表，後書宜爲更始立紀。……其後見張衡、范曄集，果以二史爲非。其有暗合於古人者，蓋不可勝紀。……昔仲尼以睿聖明哲，天縱多能，覩史籍之繁文，懼覽者之不一，刪詩爲三百篇，約史記

以修春秋，……其文不刊，爲後王法，自茲厥後，史籍逾多。苟非命世大才，孰能刊正其失。嗟予小子，敢當此任。其於史傳也，嘗欲自班、馬已降，訖於姚、李、令狐、顏、孔諸書，莫不因其舊義，普加釐革。但以無夫子之名，而輒行夫子之事，將恐致驚末俗，取咎時人，徒有其勞，而莫之見賞，所以每握管歎息，遲回者久之。非欲之而不能，實能之而不敢也。旣，朝廷有知意者，遂以載筆見推，由是三爲史臣，再入東觀。……雖任當其職而吾道不行，見用於時而美志不遂，鬱快孤憤，無以寄懷。……故退而私撰史通，以見其志。」（史通、自敍）

他接着又言史通的宗旨與內容：「若史通之爲書也，蓋傷當時載筆之士，其義不純，思欲辨其指歸，殫其體統。夫其書雖以史爲主，而餘波所及，上窮王道，下掞人倫，總括萬殊，包吞千有。自法言已降，迄於文心而往，固以納諸胸中，曾不慸芥者矣。夫其爲義也，有與奪焉，有褒貶焉，有鑒誡焉，有諷刺焉。其爲貫穿者深矣，其爲網羅者密矣，其所商略者遠矣，其所發明者多矣。蓋談經者惡聞服、杜之嗤，論史者憎言班、馬之失；而此書多譏往哲，喜述前非，獲罪於時，固其宜矣。猶冀知音君子時有觀焉。尼父有云：「罪我者春秋，知我者春秋」，抑斯之

評古史

謂也，』（史通、自敘）

他批評古史輕事重言之失道：『蓋古之史氏，區分有二焉：一曰記言，二曰記事。而古人所學，以言爲首，至若虞、夏之典，商、周之誥，……凡有遊談對獻策上書者，莫不引爲端緒，歸其的準。其於事也則不然，至若少昊之以鳥名官，陶唐之御龍拜職，夏氏之中衰也，其盜有后羿、寒浞，齊邦之始建也，其君有蒲姑、伯陵，斯並開國承家，異聞奇事，而後世學者罕傳其說，唯夫博物君子或粗知其一隅。此則記事之史不行，而記言之書見重，斷可知矣。及左氏之爲傳也，雖義釋本經，而語雜他事，遂使兩漢儒者嫉之若讎，故二傳大行，擅名於世。又孔門之著錄也，論語專述言辭，家語兼陳事業，而自古學徒相授，唯稱論語而已。由斯而談，並古人輕事重言之明效也。然則上啓唐、虞，下終秦、魯，其書所錄，唯有百篇，而書之所載，以言爲主，至於廢興行事，萬不記一，語其缺略，可勝道哉！故令後人有言：『唐、虞以下帝王之事，未易明也。』』（史通、疑古）

他又批評古史之『動皆隱諱，愛憎由己，』其言曰：『案論語曰：「君子成人之美，不成人之惡。」又曰：「成事不說，（事已成，不可復解說。）遂事不

諫，（事已遂，不可復諫止。）既往不咎。（事已往，不可復追咎。）」又曰：「民可使由之，不可使知之。」（由，用也。可用而不可使知者，百姓日用而不能知。）自此引經三處，注皆全寫先儒所釋也。）夫聖人立教，其言若是。在於史籍，其義亦然。是以美者因其美而美之，雖有其惡，不加毀也。惡者因其惡而惡之，雖有其美，不加譽也。故孟子曰：「堯、舜不勝其美，桀、紂不勝其惡。」魏文帝曰：「舜、禹之事，吾知之矣。」漢景帝曰：「言學者無言湯、武受命，不爲愚。」斯並曩賢精鑑，已有先覺，而拘於禮法，限以師訓，雖口不能言，而心知其不可者，蓋亦多矣。又案魯史之有春秋也，外爲賢者，內爲本國，事靡洪纖，動皆隱諱，斯乃周公之格言。然何必春秋，在於六經，亦皆如此。故觀夫子之刊書也，夏、桀讓湯，武王斬紂，其事甚著，而芟夷不存。（此事出周書。案：周書是孔子刪尚書之餘以成其錄也。）觀夫子之定禮也，隱閔非命，惡視不終，而奮筆昌言，云「魯無篡弒」。觀夫子之刪詩也，凡諸國風，在於魯國，獨無其章。（魯多淫僻，豈無刺詩，蓋夫子刪去而不錄。）觀夫子之論語也，君娶於吳，是謂同姓，而司敗發問，對以「知禮」。斯驗聖人之飾智矜愚，愛憎由己者多矣。」（史通、疑

古）

他這樣懷疑古史，於是旁及諸書，列舉可疑之處十條，逐一批駁，而歸結到『遠古之書，其妄甚矣。』（史通、疑古）所以知幾、史通，實爲中國史評諸書之祖，後此惟有清代章學誠文史通義，足與史通抗衡。至於他反對隱諱，反對主觀的愛憎，注重興廢行事，則更是史家應有的史德與史識。

杜佑的通典

唐代更有萬年、杜佑，貫通古今，網羅洪纖，以作通典。其書分食貨、選舉、職官、禮樂、兵、刑、州郡、邊防八門，各門沿革演變，都有源源本本的敍述，實爲中國文化史之祖。宋世馬端臨的文獻通考與鄭樵的通志，即本於通典而作。

經學的變遷

在這過渡期中還有一點要說明的，就是經學的變遷。上面說過，南北朝時，經學有南北派之分。北史、儒林傳序：『江左：周易則王輔嗣，尚書則孔安國，左傳則杜元凱；河洛：左傳則服子愼，尚書、周易則鄭康成；詩則並主於毛公，禮則同遵於鄭氏。』南北派之分，卽如此。

經學統一

隋統一南北，經學也因之統一，其時：易王弼注、書僞孔傳、詩毛傳、禮鄭注、春秋公羊何休注、穀梁范甯注、左傳杜預注，並行於世。由是南學戰勝北學。（註一）

唐世，『太宗以儒學多門，章句繁雜，詔國子祭酒孔穎達與諸儒，撰定五經義疏，凡一百七十卷，名曰五經正義，令天下傳習。』（舊唐書、儒學列傳序）（註二）於是經義定於一尊。今將五經正義所用注疏表列如次：

毛詩正義：毛傳、鄭箋、孔穎達疏

尚書正義：僞孔傳、孔穎達疏

周易正義：王注、孔穎達疏

禮記正義：鄭注、孔穎達疏

左傳正義：杜預集解、孔穎達疏

後禮記之外，儀禮、周禮（二書均用鄭注、賈公彥疏）並用，是曰三禮；左傳之外，公羊傳（何休解詁、徐彥疏、）穀梁傳（范甯集解、楊士勛疏）並用，是曰三傳；三傳、三禮之外，再加詩、書、易，是爲九經。

這種義疏，都是本諸六朝，對於經義，並無發明，所以章炳麟說：『唐初五經正義，本諸六代，言雖煩碎，寧拙不巧，足以觀典型。』（檢論、案唐）惟陸德明的經典釋文，頗能博采衆說，而不主一家。

經義定於一尊

上面說過，唐初以五經正義，令天下傳習；而當時科舉，又以正義取士；由是經義定於一尊，而天下士子，專務仕進，也就『盡入彀中』。（註三）這樣一來，儒學的銷沈，便達於極點。所以舊唐書、儒學列傳說：『高宗嗣位，政教漸衰，薄於儒術，尤重文史，於是醇醲日去，華競日彰，猶火銷膏而莫之覺也。及則天稱制，以權道臨下，不恡官爵，取說當時，……至於博士、助教，惟有學官之名，多非儒雅之實。……因是生徒不復以經學爲意，惟苟希僥倖，二十年間，學校頓時隳廢矣。』韓愈答崔立之也說：『及來京師，見有舉進士者，人多貴之。僕誠樂之，就求其術，或出禮部所試賦詩策等以相示，僕以爲可無學而能。……聞吏部有以博學宏辭選者，人尤謂之才，且得美仕。就求其術，或出所試文章，亦禮部之類。……退自取所試讀之，乃類於俳優者之辭，……夫所謂博學者，豈今之所謂乎？夫所謂宏辭者，豈今之所謂乎？』其答竇秀才書也說：『凡所辛苦而僅有之者，皆符於空言，而不適於實用；又重以自廢，是故學成而道益窮。』（並參看本講概論註一）

李鼎祚啖助

不過在天下士子都遵守正義的時候，也有二三人能夠不受這種束縛，從別的途徑，去研究經學，如資州、李鼎祚與趙州、啖助，就是這樣的人。鼎祚有周易集解

陸淳

十七卷，網羅三十五家之說，以解周易。其自序中說：「刊輔嗣之野文，補康成之逸象。」蓋自王弼之易盛行以後，而漢易遂亡；今歷千數百年之後，而能窺漢易象數的一端者，實賴鼎祚之有是書。啖助有春秋例統六卷，專考三傳的長短，以補綴其闕陋。他愛公、穀二家，而不取左氏。他認左邱明決不是孔子的門人，決不是論語中的左邱明 而左氏傳亦非其所作。他門人河東、趙匡與吳郡、陸淳，更鼓吹他這種說法。陸淳本其師說，著春秋集傳纂例十卷、微旨三卷、辨疑十卷。纂例十卷，其大意有三：（一）左氏為六國時人，非論語中的左邱明；（二）左氏傳係雜采諸書而成之作，其中多不可信之處；（三）公、穀二傳係子夏所傳，其中多可信之處。微旨三卷，首列三傳的異同，再參以啖、趙二氏之說，以斷三傳的是非。辨疑十卷，專述辨駁啖、趙二家的三傳之言。啖、陸的說法，固不免穿鑿之病，（註四）但其所言，亦未必不是孔子之意，而實際上，唐代銷沈的儒學，卻正因此而獲得新生命，以漸趨於改革之途。所以經五代而至宋，其新學的勃興以及對於經典的批評，謂為由李翱、李鼎祚及啖助等所引起，亦無不可。

（註一）皮錫瑞言南學所以勝北學的原因，其言曰：「南朝衣冠禮樂，文

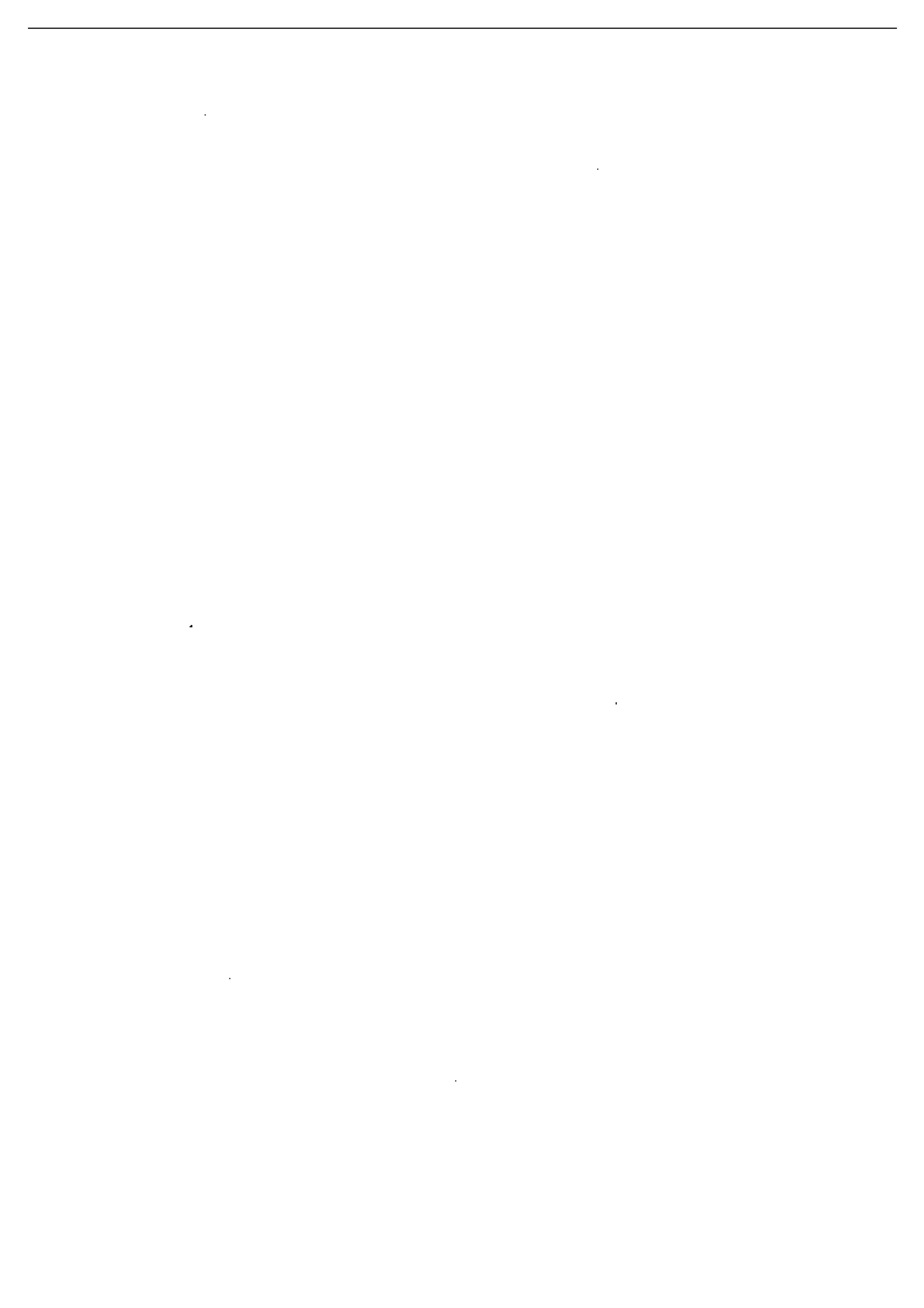
采風流，北人常稱羨之。……經本樸學，非專家莫能解。俗目見之，初無可悅。北人篤守漢學，本近質樸。而南人善談名理，增飾華詞，表裏可觀，雅俗共賞；故雖以亡國之餘，足以轉移一時風氣，使北人舍舊而從之。」（經學歷史）

（註二）案當時修正義者，周易則馬嘉運、趙乾叶，尚書則王德韶、李子雲，毛詩則王德韶、齊威，春秋則谷那律、楊士勛，禮記則朱子奢、賈公彥、李善信、柳士宣、范義頵、張權，並非一人之書，其標名孔穎達者，蓋以名位所重云。

（註三）太宗私幸端門，見新進士綴行而出，喜曰：「天下英雄入吾彀中矣。」（王定保摭言）

（註四）歐陽修評啖助曰：「啖助在唐，名治春秋，摭詘三家，不本所承，自用名學，憑私臆決。尊之曰：孔子意也。趙、陸從而唱之，遂顯於時。嗚呼！孔子沒乃數千年，助所推著，果其意乎？其未可必也。以未可必而必之，則固持一己之固，而倡茲世則誣。誣與固，君子所不取。助果謂可乎？徒

令後生穿鑿詭辯，詬前人，捨成說，而自爲紛紛，助所階已。』（新唐書）章炳麟也說：『其後說經，務爲穿鑿，啖助、趙匡於春秋，……皆自名其學，苟異先儒，而於諸子名理甚疏。』（檢論、案唐）但是，惟其『不本所自』，惟其『苟異先儒』，所以啖助之輩，始能開宋儒發明經旨以義理相尚之風。



第八講　儒學的大轉變——理學

概論

孔子的學說，本來注重人事方面，很少談到哲學的處所。孟子繼起，於性善性惡的問題，爭論了一場；便已有哲學的意味。漢世，儒學獨占，一班經師都只知墨守成說，不事創造，到了後漢，訓詁學異常發達，就鬧到『碎義逃難，便辭巧說，說五字之文，至於二三萬言，幼童而守一義，白首而不能通』的地步（引文見漢書、藝文志），其間大師雖前有董仲舒，後有鄭玄，然而他們在學術思想界所占的地位，還比不上淮南子與王充的論衡。降及魏、晉，老、莊之說大行，於是援老、莊以入儒，就成爲當時的風尚；後來佛教發達，學者遂援釋以入老、莊，進而更援釋以入儒。這種風尚，固屬是漢季專重訓詁的反動，然而到了末流，學者便率性談佛。不過儒家之學，從魏、晉直至唐代，經過釋、道的渲染，也就哲學化了。上一講所說的李翶諸人的思想，便很表現出這種哲學化的趨勢。到了宋代理學勃興，儒學的哲學化，便正式成熟了。這是儒學的大轉變：他們要盡祧漢、唐諸儒，而自以爲直接孔門的心傳；便是理學的一個特色。（註一）不

過有一點要認清楚，即：理學之興，是在佛學旣盛之時，他們雖兼采佛學之長，然其大體，却在於恢復孔子之學，以救佛學末流之弊；亦正因其如此，所以理學也就不是『眞正老牌』的孔子之學了。

（註一）朱熹說：『秦、漢以來，聖學不傳，儒者唯知訓詁章句之爲事；而不知復求聖人之意，以明夫性命道德之歸。』張載說：『六經須著循環，能使晝夜不息，理會得六七年，則自無可得看。若義理則儘無窮，待自家長得一格，則又見得別。』程頤說：『古之學者，先由經以識義理。蓋始學時，盡是傳授。後之學者，却須先識義理，方始看得經。蓋不得傳授之意云耳。』這所謂『性命』，所謂『義理』，都是理學的特色。至於舍經而言心，則實始於宋儒，程顥告神宗有云：『先聖後聖，若合符節。非傳聖人之道，傳聖人之心也。非傳聖人之心也，傳己之心也。己之心無異聖人之心，廣大無限，萬聖皆備。欲傳聖人之道，擴充此心焉耳。』

理學家與佛學

理學家得力於道家之處，在前一講中已經說過了，現在要說理學家與佛學的關係。原來中國的佛教，在晚唐時候，只有禪宗的勢力體豎一

排佛

切，上一講所說的李翺便與藥山禪師很有關係。當時有思想的文人，也多和禪師來往。韓愈立意衛道，在那時便竭力排佛。到了宋初，儒家大師孫復，也力排佛教，其言曰：「仁義不行，禮樂不作，儒者之辱也。儒者之辱，始於戰國，楊朱、墨翟亂之於前，申不害韓非之於後；漢、魏以下又甚焉：佛、老之徒橫行於中國，與儒相並而爲三，甚可怪也！彼等破滅人倫，儒者鳴鼓而攻之可也。（儒辱說）」而歐陽修亦作本論，以斥佛教，其言曰：「佛法之爲中國患千餘歲矣。世之卓然不惑而有力者，無不欲去之。去而復集，終至莫可如何，此爲我有闕廢也。補缺修廢，明王政，充禮樂，雖有佛，亦無所施事於我民也。」石介又作怪說和之，其言曰：「中國道德之所治，禮樂之所施，五常之所被也。然而汗漫不衍之教行，妖誕幻惑之說滿，可怪也。」像這種排佛的論調，一時朝野上下，無不如響斯應。

儒釋融合

在這濃厚的排佛空氣中，佛教徒中的有識者，很想作「儒、釋融合」的運動。在宋代與歐陽修同時的，便有兩個人物：一個是明教大師契嵩，一個是大覺懷璉。契嵩的輔教編、原敎說：「萬物有性情，古今有生死。」其自注云：「性者寂靜不動，人之資質者也；情者感而通，人之欲者也。」這就是擧性情來配合本覺不覺。

當時文人如王安石、蘇軾兄弟、黃庭堅、陳師道之輩，看見契嵩的著作，竟漸次爲佛所化。大覺答修選孫氏問教，更力倡儒、釋一致的論調，其言曰：『妙道之意，聖人寓之於易。周衰，先王之法壞，禮義淪亡，奇言異術，出而亂俗。及我釋迦之入中土，以第一義示人，以慈悲化衆生，亦時之所趣也。……聖人之教，迭爲扶持，化成天下，如天有四時，循環而生成萬物。至其極也，而弊生焉。然弊跡也，道一而已。自秦、漢至今，千有餘歲，風俗靡靡，愈趨愈薄，聖人之教，裂而鼎立，互相詆訾，不知所從，大道寥寥，不知其返，良可嘆也。』他這種論調，在學術思想界上也很有影響。惟其如此，所以當時儒者，也多和佛教徒往來，如蘇軾之友佛印了元，歐陽修之友祖印居訥，張商英之友往洪覺範，都無不過從很密。

理學家與佛學

理學開山祖師周、張、二程，便生活在這種環境中。風尚所及，他們自然也研究佛學。敦頤是否從學於壽涯，是否參禪於慧南，是否有得於佛印（居士分燈錄），是否師事過常聰（空谷景隆尚直編），我們不必過問，但是他所著的太極圖說與通書，却處處可以尋出禪家思想的脈絡。橫渠（即張載）是否伴着敦頤晉謁過常聰以得東林理性之論（弘益紀聞），我們也不必過問，但宋史、張載傳却明明載

養他「又訪諸釋、老，累年，究極其說，」又他批判楞嚴經，也有深得楞嚴經的處所。程頤是否問道於靈源禪師（嘉泰普燈錄），我們也不必過問，但他以釋敬爲主一，却完全是佛教的心一境性。至於程顥，則程頤的明道行狀更明白地說：「明道泛濫於諸家，出入於釋、老者幾十年，返求諸六經，而後得之。」不但他們四人如此，就是張栻、呂祖謙、游酢、呂大臨、謝良佐、楊時、以至朱熹，都無不與佛學有深切的關係；至於陸九淵，就更用不着說了。他們目擊佛學橫行，雖有孫復一班人攻擊，而王安石輩却反爲佛所化，所以他們雖力闢佛，却仍要從佛學中竊取其長，以入于儒，建立儒家的新哲學——即後來所謂理學——而與佛學相抗。明白了這一點，則所謂理學的源泉，也就明白了，並且，理學家既有得於釋、老，何以又力闢釋、老的道理，也就明白了。（註一）

（註一）鍾泰中國哲學史：「或曰：諸儒既有得於二氏，而又闢佛闢老，何也？曰：是亦有故。……彼始有見於佛、老之理，既反索之於六經，而亦得之，且又應有儘有，一無欠缺也。於是乃信自有家寶，而不必於他求。故其闢佛闢老，非以讎之，以爲實無需乎爾。且釋、道與儒，言道則一，言用則殊

矣。以中國堯、舜以來禮樂刑政之備，而欲其絕父子，離君臣，羣趨於髡髮逃世之教，此必不能者也。是以取其意而棄其迹，斤斤於空實有無之辯。……此正宋儒善用佛、老之長，而無佛，老之弊。」金、李屏山云：「李翺見藥山，因著復性書。張載，二程出，其徒張九成、劉屏山、張南軒、呂伯恭、朱熹，皆借佛祖之意，箋註經書，自爲一家之言。其論佛、老也，實與之而文不與，陽擠之而陰助之，蓋有微意存焉。」李氏所言，雖爲黨佛之論，要亦頗當於事理。

理學的先導

理學的開山祖師，固當首推周、張、二程，而爲理學的先導者，却要算胡瑗、孫復、石介三人，故黃震、黃氏日鈔說：「本朝理學，雖至伊、洛而精，實自三先生始。」

胡瑗

胡瑗字翼之，泰州、如皋人，學者稱安定先生。安定講學，分經義、治事兩齋，實宋儒好言經世之學之始。

孫復

孫復字明復，晉州、陽平人，學者稱泰山先生。泰山排佛，已如前述，而宋儒講經不依傳注，則自泰山始，其言曰：「專守王弼，韓康伯之說，而求於大易，吾

未見其能盡於大易也。專守左氏、公羊、穀梁、杜、何、范氏之說，而求於春秋，吾未見其能盡於春秋也。專守毛萇鄭康成之說，而求於詩，吾未見其能盡於詩也。專守孔氏之說，而求於書，吾未見其能盡於書也。」泰山又著春秋尊王發微，則又爲宋代理學嚴名分、重綱紀之始。

石介

石介字守道，奉符人，學者稱徂徠先生。徂徠排佛、老，已如前述，其所作中國論，實爲宋儒斥時文黜華采之始。

三人均以師道自任，講明正學，力排佛、老，以躬行實踐爲主，一變從來詞章訓詁之風，實宋代理學的先導。

他如范仲淹、韓琦、歐陽修、富弼、司馬光，皆爲宋初名儒，而兼爲名臣者。傳司馬氏之學者，又有劉安世、范祖禹、晁說之。又士建中、劉顏、陳襄、陳烈、鄭穆、周希孟、楊適、杜淳、王開祖、丁昌期、吳師仁、章望之、黃晞、侯可、申顏、宇文之邵諸人，亦均當時名儒。以上諸氏，或直接或間接，均有影響於理學，不過不如胡、孫、石三人之重要而已，故畧而不述。

※ ※ ※ ※ ※

理學的來源，既已明白，以下請述理學中代表人物的學術思想，至於在理學中無特殊貢獻者，則畧而不述。

濂溪之學

周敦頤字茂叔，道州、營道人，學者稱濂溪先生，爲理學開山祖師，明道、伊川卽出其門。其學術思想，見於他所著太極圖說與通書中。

太極圖說

太極圖說爲濂溪言宇宙觀與人生觀之作。其言宇宙觀，則曰：『無極而太極。太極動而生陽；動極而靜。靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水、火、木、金、土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之眞，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。』這就是濂溪本於易及五行之說，以解釋宇宙。繫辭下：『男女構精，萬物化生。……乾坤其易之門耶？乾，陽物也；坤，陰物也；』卽濂溪之所本。世界之所以變易，是原於陰陽的變化而來，至於太極（本體），則固無所謂不同。這是濂溪對於世界變化的說明。若以物質論，則萬物的原質，都無非是氣，而水、

火、木、金、土，則皆氣之所爲，萬物的錯綜，則又五行之所爲。由氣而分爲五行，由五行而化爲萬物，其原動力都是太極。其言人生觀，則曰：「惟人也得其秀而最靈。形，旣生矣；神，發知矣；五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義，而主靜，立人極焉。故「聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。」君子修之，吉。小人悖之，凶。故曰：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」又曰：「原始反終，故知死生之說。」」舊說分人性爲仁、義、禮、智、信五端，而配以木、金、火、水、土五行。濂溪也沿用此說，而總括人性爲仁義兩端，以配陰陽。太極是本體，本無所謂惡，從而人性亦無所謂惡，其所以有善與惡之分者，則原於動。果能主靜，便到了「人極」的地步，這便是道德的極軌。能做到這一步，便無往而不合，所以說「聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶，」所以說「君子修之，吉。」不能做到這一步，便要遇着必然的禍害，所以說「小人悖之，凶。」此僅就行爲而言，若以知識論：則宇宙現象的紛紜繁複，都不外是陰陽五行的變化，而陰陽五行又不能離太極：果能明白這個道理，則於宇宙間一切現象，便無不

貫通了，所以說『原始反終，故知死生之說。』至於篇末所謂『大哉易也，斯其至矣。』則正所以表明他本諸易理以明一切。

至於通書，則專言人事，而歸之於誠與靜。其言曰：『誠者，聖人之本，大哉乾元，萬物資始，誠之源也。乾道變化，各正性命，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」元亨誠之通，利貞誠之復。大哉易也，性命之源乎！』又：『聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。靜無而動有，至正而明達也。五常百行，非誠非也，邪暗塞也。故誠則無事矣。』又：『「聖可學乎？」曰：「可。」曰：「有要乎？」曰：「有。」請問焉。曰：「一為要。」一者，無欲也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通。動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎！』濂溪教人以見其大，其言曰：『「顏子一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，而不改其樂。」夫富貴，人所愛也。顏子不愛不求而樂乎貧者，獨何心哉？天地間有至貴至富，可愛可求，而異乎彼者，見其大而忘其小焉爾。見其大則心泰，心泰則無不足，無不足則富貴貧賤處之一也。處之一則能化而齊，故顏子亞聖。』

先天圖

康節之學

邵雍字堯夫，范陽人，賜諡康節。所著有皇極經世、觀物內外篇、漁樵問對，有詩曰伊川擊壤集。康節之學，偏於言數，所以理學家不認爲正宗。其學說見於先天圖中，其觀物篇則康節推其卦圖之意以說萬事之作。

康節先天圖有四：即八卦次序圖、八卦方位圖、六十四卦次序圖、六十四卦方位圖，謂伏羲所畫之卦，因對文王後天之卦而言，所以說先天。其次序與方位，均與文王八卦不合，所以黃宗炎說：『易本明白簡易，而康節裝湊安排，全昧大道。』（先天卦圖辨略）惟康節亦以陰陽解釋宇宙，而名陰陽之原爲太極，則固不離乎易。其言曰：『物之大者，無若天地。然而亦有所盡也。天之大，陰陽盡之矣。地之地，剛柔盡之矣。陰陽盡而四時成焉，剛柔盡而四維成焉。天，生於動者也；地，生於靜者也。一動一靜交，而天地之道盡之矣。動之始，則陽生焉。動之極，則陰生焉。一陰一陽交，而天之用盡之矣。靜之始，則柔生焉；靜之極，則剛生焉。一剛一柔交，而地之用盡之矣。動之大者，謂之太陽；動之小者，謂之少陽。靜之大者，謂之太陰；靜之小者，謂之少陰。太陽爲日，太陰爲月，少陽爲星，少陰爲辰。日月星辰交，而天之體盡之矣。太柔爲水，太剛爲火，少柔爲土，少剛爲

石。水火土石交，而地之體盡之矣。」（觀物內篇）案此，其言萬物變化，也與濂溪相合。但康節不用五行，而採水、火、土、石四者，則與濂溪有別。今表列如下：（註一）

太陽	日	暑	性	目	元	皇
太陰	月	寒	情	耳	會	王
少陽	星	晝	形	鼻	運	帝
少陰	辰	夜	體	口	世	霸
少剛	石	雷	木	氣	歲	易
少柔	土	露	草	味	月	書
太剛	火	風	飛	色	日	詩
太柔	水	雨	走	聲	時	春秋

康節不取五行而別取水、火、土、石，亦自有故，其言曰：「木生於土，金出

於石。水、火、木、金、土者後天，水、火、土、石者先天。後天由先天出。一以體言，一以用言也。」

康節言宇宙萬物大致如此，其『裝湊安排』，在今日看來，固屬可笑，然宋儒對宇宙萬物的探討，出以窮根究柢的精神，却未可厚非。

以上係康節的宇宙觀，至於人，則康節以為萬物之靈，其言曰：「人之所以靈於萬物者，謂其目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。人亦物也，聖亦人也，一物當兆物，一人當兆人。是知人也者，物之至者也。聖也者，人之至者也。」（觀物內篇）蔡西山（元定）更推廣其意而言曰：「萬物感於天之變，性者善目，情者善耳，形者善鼻，體者善口。萬物應於地之化，飛者善色，走者善聲，木者善氣，草者善味。人則得天地之全。暑寒晝夜無不變，雨風露雷無不化，性情形體無不感，走飛草木無不應。目善萬物之色，耳善萬物之聲，鼻善萬物之氣，口善萬物之味。蓋天地萬物，皆陰陽剛柔之分，人則兼備乎陰陽剛柔，故靈於萬物，而能與天地參也。」

康節之學，偏於術數，故傳者甚少。其子伯溫，頗傳家學，然膚淺不足觀。惟

司馬光以潛虛擬太玄，頗類於康節以經世擬易，不過溫公言五行，却和康節不同。

（註一）言天有四象，日月星辰。言地有四體：水火土石。推是以言天變，則有寒暑晝夜。以言地化，則有雨風露雷。以言動植物之感，則有性情形體。以言動植物之應，則有走飛草木。言人，則有耳目鼻口、聲色氣味。言時，則有元會運世、歲月日辰。（一時爲辰，十二辰爲日，三十日爲月，十二月爲歲，三十歲爲世，十二世爲運，三十運爲會，十二會爲元。）言經，則有詩、書、易、春秋。言治，則有皇王帝霸。

橫渠之學

張載字子厚，長安人，學者稱橫渠先生，所著有東銘、西銘、正蒙、理窟、易說等，其學『以易爲宗，以中庸爲體，以孔、孟爲法。』（宋史、張載傳）

正蒙

正蒙十七篇，言天地萬物之理；以其得於易之處多，所以仍不出陰陽變化之說。橫渠以氣爲萬物的原質，其言曰：『凡可狀皆有也，凡有皆象也，凡象皆氣也；』又曰：『太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜相感之性；是生絪縕相盪，勝負屈伸之始。其來也，幾微易簡；其究也，廣大堅固。散殊而可象爲氣，清通而不

可象爲神。』橫渠所謂神，所謂道，所謂氣，實一物而異名，此卽宇宙的本體。但合之則爲氣，分之則爲陰陽；因氣爲本體，動則入於現象界，故分爲陰陽。橫渠本此，以解釋一切，言天地則曰：『天地變化，二端而已。』言人物則曰：『動物本諸天，植物本諸地。』言性則曰：『性其總合兩也。』言學則曰：『莫非天也，陽明勝則德性用，陰濁勝則物欲行。領惡而全好者，其必由學乎？』其大易篇更明言陰陽爲萬物變化之原，其言曰：『一物而兩體，其太極之謂歟！陰陽天道，象之成也。剛柔地道，法之效也。仁義人道，性之立也。三才兩之，莫不有乾坤之道。』案此，與濂溪所說，大致相同；而宋史謂橫渠之學『以易爲宗，以中庸爲體，』亦可由這段話看出來。

以上係橫渠的宇宙觀，至其人生觀，則見於西銘。其言曰：『乾稱父，坤稱母。予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體，天地之帥，吾其性。民吾同胞，物吾與也。大君者，吾父母宗子，其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤幼，所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癃殘疾、惸獨孤寡，皆吾兄弟之顚連而無告者也。於時保之，子之翼也。樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖

德，害仁曰賊。濟惡者不才，其踐形，惟肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不愧屋漏爲無忝，存心養性爲匪懈。惡旨酒，崇伯子之顧養；育英才，潁封人之錫類。不弛勞而底豫，舜其功也；無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而全歸者參乎！勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉汝於成也。存吾順事，沒吾寧也。」案其人生觀，以一仁字爲歸宿。故宋史謂橫渠之學『以孔、孟爲法。』上面說過，橫渠認宇宙間只有一氣，惟其如此，所以一切皆平等，從而其言仁，亦能以天地萬物爲一體。雖然，橫渠深明『一理而分殊』之理，則固不流於兼愛之弊，所以晦庵說：『程子（伊川）以爲明理一而分殊，可謂一言以蔽之矣。蓋以乾爲父，以坤爲母，有生之類，無物不然，所謂理一也。而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉？一統萬殊，則雖天下一家，中國一人，而不流於兼愛之弊。萬殊而一貫，則雖親疏異情，貴賤異等，而不梏於爲我之私。此西銘之大指也。』

除正蒙、西銘之外，而理窟言變化氣質，則頗影響於程、朱，其言曰：『變化氣質。孟子曰：「居移氣，養移體，況居天下之廣居者乎？」居仁由義，自然心和而

體正。」又曰：「爲學大益，在自能變化氣質。不爾，卒無所發明；不得見聖人之奧。」案此實本於天地之性與氣質之性之分而來，橫渠命意，蓋欲由氣質之性，以反於天地之性；所以他又說：「形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」

橫渠不徒言學，而且言兵，又重禮法。宋史、張載傳：「張載，……少喜談兵，至欲結客取洮西之地。……與諸生講學，每告以「知禮成性變化氣質之道，學必如聖人而後已。」以爲「知人而不知天，求爲賢人而不求爲聖人，此秦、漢以來學者大蔽也。」故其學尊禮貴德，樂天安命。……其家昏喪葬祭，率用先王之意，而傳以今禮。又論定井田、宅里、發歛、學校之法。皆欲條理成書，使可舉而措諸事業。」惟其如此，故其門下，亦多喜言禮言兵：言禮如呂大忠、呂大鈞、呂大臨，言兵如种師道、范育、游師雄、李復、張舜民，皆其門徒。

明道伊川之學

程顥字伯淳，洛陽人，學者稱明道先生；其弟頤，字正叔，學者稱伊川先生。明道、伊川少受業於濂溪。明道有識仁篇及答張橫渠先生定性書；伊川有易傳四卷，又春秋傳有序而書未成，其平日講說，門人合明道而錄之，

以爲語錄。二程之學，同出濂溪，所以在大體上言，其學問宗旨，無不相合，今合述之如下：

二程學中最重要者，就是理氣二字。二程以爲一切現象——抽象的或具體的——都只是氣，而其所以使氣如此者，則原於理。明道說：『有形總是氣，無形是道；』伊川說：『陰陽氣也，所以陰陽者道；』這裏所謂道，即是理，蓋同物而異名。

宇宙既只有一理，則人之所以稟受爲人者，亦不外此理，所以伊川說：『性即是理。自堯、舜至於途人一也。才稟於氣。氣有清濁：稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚；』『性即理也。天下之理，原其所自來，未有不善。故言善者，皆先善而後惡；言是非者，皆先是而後非；言吉凶者，皆先吉而後凶；』『氣有善有不善，性則無不善。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。』明道也說：在天爲命，在人爲性，主於身爲心。』

宇宙既只有一理，而性亦只是此理，然則此理的性質又是怎麼呢？明道識仁篇，即以其性質，歸之於『仁』，其言曰：『學者須先識仁。仁者渾然與物同體。

義、禮、智、信，皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。不須防檢，不須窮索。若心懈則有防。心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索。存久自明，安待窮索？此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言：「萬物皆備於我，須反身而誠，乃爲大樂。」若反身未誠，則猶是二物有對。以己合彼，終未有之，又安得樂。「訂頑」意思，乃備言此體。以此意存之，更有何事？必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長。未嘗致纖毫之力。此其存之之道。若存得，便合有得。蓋良知良能，元不喪失。以昔日習心未除，却須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守。旣能體之而樂，亦不患不能守也。』案明道認爲仁就是生。宇宙現象，變化無窮，都不外是生生不息；故一切現象，均可用一生字概括之；從而生之外便無餘事，所以生之大也就沒有什麼東西可以與之對立。生旣是仁，所以仁之大也沒有什麼東西可以與之對立。惟其如此，所以『仁』就是一貫之道，得此一貫之道，便可會通萬物，更何假於外求？

仁固然是一貫之道，但是，人又從何而識仁呢？明道歸之於定，以代替濂溪之所謂靜，其言曰：『所謂定者，動亦定，靜亦定。無將迎，無內外。苟以外物爲

外，牽己而從之，是以己性爲有內外也。且以性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內．是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。旣以內外爲二本，則又烏可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。易曰：「貞吉，悔亡，憧憧往來，朋從爾思。」苟規規於外誘之除，將見滅於東而生於西也。非惟日之不足。顧其端無窮，不可得而除也。人之情，各有所蔽，故不能適道。大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應跡（一作物），用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。易曰：「艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人。」孟氏亦曰：「所惡於智者，爲其鑿也。」與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明。明則尙何應物之爲累哉？』（答橫渠先生定性書）案明道所謂『內外兩忘』，就是定的功夫，而其大要：就是因物付物，以到達私欲淨盡的地步；惟其能因物付物，故能不自私，能不用智；能不自私不用智，則可與言識仁。所以伊川也說：『外物不接，內欲不萌，如是而止，（案伊川曰：「釋氏多言定，聖人則言止。」明道曰：「知止則自定。」）乃得止之道。有疑病

致知

者，事未至，先有疑端在心。周羅事者，先有周羅事之端在心。皆病也。』又說：『人多不能止。蓋人萬物皆備，遇事時，各因其心之所重者，更互而出。才見得這裏重，便有這事出。若能物各付物，便是不出來也。』

『定』固然是『識仁』之道，但要到達『定』的地步，却還有方法，這方法就是伊川所說的『涵養須用敬，進學在致知。』明道之言敬曰：『中者，天下之大本。天地之間，亭亭當當，直上直下之正理。出則不是。惟敬而無失最盡。』伊川之言，則更精當，其言曰：『有主則虛，虛則邪不能入。無主則實，實則物來奪之。……大凡人心不可二用，用於一事，他事便不能一，事爲之主也。事爲之主，尙無思慮紛擾之患，若主於敬，又焉有此患乎？所謂敬者，主一之謂敬。所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二三矣。但存此涵養，久之，自然天理明。』這就是伊川『涵養吾一』之說。至於言致知，則實本於大學的『格物致知』之說，所以伊川說：『窮理即是格物，格物即是致知。』又說：『格，猶窮也。物，猶理也。猶曰：窮其理而已矣。窮其理，然後足以致知。不窮，則不能致也。』雖然，所謂格物窮理，又不是專求之於外，以格盡天下之物，以窮盡天下之

理；所以伊川又說：『觀物理以察己；』『致知在格物，非由外鑠我也，我固有之也；』『所務於窮理者，非道須盡窮了天地萬物之理，又不道窮得一理便得，只是要積累多後，自然見去。』致知之說，明道也曾說過，語錄：『問：「不知如何持守？」曰：「且未說到持守，持守甚事？須先在致知。」』不過明道訓格物致知之格爲至，言窮理而至於物，則物理盡；在用語上和伊川不同而已。

最後還有一點要說的，就是二程的表彰大學、中庸二篇。自漢以來，儒者都只尊孔子之書；韓愈出，才說欲求聖人之道，必自孟子始。二程出，又表彰大學中庸二篇。至是大學遂被認爲『初學入德之門』的書，中庸遂被認爲『孔門傳授心法』的書。二程這樣表彰大學、中庸，其用意蓋不外藉此二篇言性心之處以與佛家言心性相抗而已。

二程弟子甚多，惟明道甚死，所以及門之士，多成就於伊川之手。今將二程門徒的傳授，表列如下：

- 濂溪周敦頤茂叔
  - 明道程顥伯淳
  - 伊川程頤正叔
    - 程門四傑
      - 龜山楊時中立 → 豫章羅彥仲素 →（延平李侗愿中等）
      - 上蔡謝良佐顯道 → 漢上朱震子發
      - 廌山游酢定夫
      - 和靖尹焞彥明
    - 延平李侗愿中 → 晦庵朱熹元晦
    - 婺源朱松喬年
    - 五峯胡宏仁仲（註一） → 南軒張栻敬夫
    - 致堂胡寅明仲
    - 程門私淑武夷胡安國康侯
      - 從子　籍溪胡憲原仲 →（東萊呂祖謙伯恭）
      - 從子　邦衡胡銓
    - 東萊呂祖謙伯恭（註二）
      - 弟　大愚呂祖儉子約
      - 從弟　呂祖泰
    - 震澤王蘋信伯

（註一）五峯爲武夷子，致堂爲武夷兄子。

（註二）東萊又事汪應辰。應辰爲張九成弟子，而九成又爲龜山弟子。故東萊之學與晦庵同出於龜山。

晦菴之學

朱熹字元晦，一字仲晦，又稱晦庵、晦翁、紫陽，徽州婺源人。「嘗謂『聖賢道統之傳，散在方册。聖經之旨不明，而道統之傳始晦。』於是竭其精力，以研窮聖賢之經訓。所著書有：易本義、啓蒙、蓍卦考誤、詩集傳、大學中庸章句、或問、論語孟子集註、太極圖通書西銘解、楚辭集註辨證、韓文考異。所編次有：論孟集義、孟子指要、中庸輯略、孝經刊誤、小學書、通鑑綱目、宋名臣言行錄、家禮、近思錄、河南程氏遺書、伊洛淵源錄。皆行於世。熹沒，朝廷以其大學、語、孟、中庸訓說，立於學官。又有儀禮經傳通解，未脫稿，亦在學官。平生爲文，凡一百卷；生徒問答，凡八十卷，別錄十卷。」（宋史、朱熹傳）

晦庵集理學之大成

宋世理學當以濂溪二程爲正統，而晦庵實集斯學的大成。今分述晦庵之學如下：

（一）理氣之說　晦庵理氣之說，本於伊川。其言曰：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理，然後有性；必稟此氣，然後有形。」案此爲晦庵的宇宙觀，而分理氣爲二。然晦庵又說：「理氣本無先後之可言。必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別有一物，即存乎是氣之中；」「天地之間，只有動靜兩端，循環不已，更無餘事，此之謂易。而其動其靜，則必有所以動靜之理，是則所謂太極者也。」觀此則晦庵分理氣爲二，却又非謂氣之外別有所謂理，則其所謂理，實與濂溪之所謂太極同。又晦庵所謂氣，其實就是陰陽，所以晦庵說：「陰陽是氣，五行是質。有這質，所以做得物事出來。五行雖是質，他又有五行之氣，做這物事方得。然却是陰陽二氣，截做這五個；不是陰陽外別有五行。」晦庵本於這陰陽五行之說，進而推想宇宙的起原，進而推想萬物的發生，故曰：「天地初開，只是陰陽之氣。這一個氣運行，磨來磨去，磨得急了，便擠許多渣滓。裏面無處出，便結成個地在中央。氣之清者，便爲天，爲日月，爲星辰，只在外常周環運轉。地便在中央不動，不是在下；」「造化之運如磨，上面常轉而不止。萬物之

性說

生，似磨中撒出。有粗有細，自是不齊；』「生物之初，陰陽之精，自凝結成兩個，一牝一牡。後來却從種子漸漸生去，便是以形化。』

（二）性說　晦庵論性，與其理氣之說相合，其言曰：『天地間只是一個道理。性便是理。人之所以有善有不善，只緣氣質之稟，各有清濁。』案此分天地之性與氣質之性，頗與伊川、橫渠之說相合，惟晦庵言之更精。晦庵既認定理就是太極，則理自無不善；而『性便是理』，則性亦自無不善，所以說：『人生而靜以上，即是人物未生時。人物未生時，只可謂之理，說性未得，此所謂在天爲命也。才謂之性，便是人生以後，此理已墮在形氣之中，不全是性之本體矣。』觀此，則『性之本體』，實無不善，其所以不善，都是爲氣所累，故進而又說：『天地之運，萬端而無窮。日月清明，氣候和正之時，人稟此氣，則爲清明渾厚之氣，須做個好人。若是日月昏暗，寒暑反常，皆是天地之戾氣；人若稟此氣，則爲不好的人；』『人生都是天理，人欲却是後來沒把鼻生底。』晦庵根據這一點，便進而又言天地之性與氣質之性，其言曰：『論天地之性，則專指理言。論氣質之性，則以理與氣雜而言之。未有此氣，已有此性。氣有不存，而性却常在。雖其方在氣中，

然氣自是氣，性自是性，亦不相夾雜。至論其偏體於物，無處不在。則又不論氣之精粗，莫不有是理。』案此節晦庵言性較橫渠、伊川爲精到之處。

論仁

（三）論仁　『仁』爲儒家道德的極軌，濂溪、明道均詳言之，晦庵言仁，亦不外以仁爲最大之德，其言曰：『仁者仁之本體；禮者仁之節文；義者仁之斷制；知者仁之分別；信以見仁義禮智，實有此理。必先有仁，然後有義禮智信。故以先後言之，則仁爲先；以大小言之，則仁爲大。』

居敬窮理

（四）居敬窮理　晦庵言居敬窮理，實本於伊川『涵養須用敬，修學在致知』二語。居敬爲修養工夫，窮理爲學問工夫，兩者不可偏廢，所以晦庵說：『學者工夫，唯在居敬窮理二事。此二事互相發。能窮理，則居敬工夫日益進；能居敬，則窮理工夫日益密。譬如人之兩足，左足行則右足止，右足行則左足止。又如一物懸室中，右抑則左昂，左抑則右昂。其實只是一事。』不過晦庵於兩者之中，尤注重於窮理，其言曰：『萬事皆在窮理後。經不正，理不明，看如何地持守，也只是空。』

晦庵年齒最高，講學最久，其門人亦最多，今表列其門徒的傳授如下：

朱學之在南者

- →西山蔡元定季通→子九峯蔡沈仲默（其律曆象數之學，足以補師門之缺。）
- →勉齋黃幹直卿→金華何基子恭→魯齋王柏會之→仁山金履祥吉父
- →北溪陳淳安卿（闢陸學最力。）
- →潛庵輔廣漢卿→鶴山魏了翁華父→於越黃震東發（輔氏四傳。）
- →詹體仁元善→西山眞德秀景元

朱學之在北者→江漢趙復仁甫

天理人欲

南軒之學

北宋濂溪、二程、橫渠、康節，並稱為理學五子；南宋、晦庵集理學的大成，然與晦庵同時講學者，尚有南軒、東萊二人，今分述二人的學術思想如下：

張栻字敬夫，廣漢人，學者稱南軒先生，所著有文集、論語孟子解等。其言天理人欲之辨，見於南軒答問中：問：「吾心純乎天理，則身在六經中。飢而食，渴而飲，天理也。晝而作，夜而息，天理也。自是而上，秋毫加焉，即為人欲矣。人欲萌而六經遠矣。」曰：「此意雖好，然飢食渴飲，異教中亦有拈出此意者；而其與吾儒異者何哉？此又不可不深察也。孟子即常拈出愛親敬長之端，最為親切。於此體認，便不差也。」南軒與晦庵同出程門，亦同言居敬窮理，惟晦庵重窮理，南軒重居敬，則其不同之點，其言曰：「格物有道，其惟敬乎？」又曰：「誠能起居食息主一而不舍，則其德性之知，必有卓然不可掩於體察之際者。」案此即以居敬貫窮理之說。

南軒之學，盛行於湖、湘，流衍於西蜀，惟數傳而漸衰。

東萊之學

呂祖謙字伯恭，其先河東人，後徙婺州，學者稱東萊先生，所著有

東萊不主一門之說

春秋左氏傳說、左氏傳議、呂氏家塾讀書記等。當時講學，晦庵與象山每多不合，東萊則介於其間，頗多調停而不主一門之說，故其言曰：『學問做得主張，則諸子百家長處，皆爲吾用。』（童蒙訓）宋室南渡以後，學者每喜剽竊正心誠意以爲浮談，而視經世之務爲末着，故東萊有周禮說以救其病，其言曰：『教國子以三德三行立其根本，固是綱舉目張。然又須教以國政，使之通達治體。古之公卿，皆自幼時便教之，以爲異日之用。今日之子弟，卽他日之公卿。故國政之是者，則教之以爲法。或失，則教之以爲戒。又教之以如何拯救，如何措畫，使之洞曉國家之本末原委。然後他日用之，皆良公卿也。自科舉之說興，學者視國事，如秦、越人之視肥瘠，漠然不知。至有不識前輩姓名者。一旦委以天下之事，都是杜撰，豈知古人所以教國子之意。然又須知上之人之所以教子弟，雖將以爲他日之用；而子弟之學，則非以希用也。蓋生天地間，豈可不知天地間事乎？』後此永康學派，實道原於東萊。

象山之學

陸九淵字子靜，號存齋，撫州、金溪人，學者稱象山先生。『或勸九淵著書者。曰：「六經註我，我註六經。」又曰：「學苟知道，六經

書我註腳。』」（宋史、陸九淵傳）故今所傳，只有文集、語錄。『象山之學，本無所承。東發以爲遙出上蔡，予以爲兼出信伯。』（全祖望語）案上蔡、信伯，均出程門，故象山之學，實與伊川有關。

心學

宋史、陸九淵傳：『讀古書，至宇宙二字，解者曰：「四方上下爲宇，往古來今曰宙。」忽大省曰：「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。」又嘗曰：「東海有聖人出焉，此心同也，此理同也，至西海、南海、北海有聖人出，亦莫不然。千百世之上，有聖人出焉，此心同也，此理同也，至於千百世之下，有聖人出，此心此理，亦無不同也。」』故象山之學，實攝萬有於一心。惟其如此，象山之學，可以『簡易直截』四字概括之，而純一心爲主，其言曰：『此理充塞宇宙。所謂道外無事，事外無道。舍此而別有商量，別有趨向，別有規模，別有形迹，別有行業，別有事功，則與道不相干，則是異端，則是利欲；謂之陷溺，謂之臼窠；說只是邪說，見只是邪見。』又曰：『我治其大而不治其小，一正則百正。』

先立其大者

象山教人，以『先立乎其大者』爲主，所以說：『志於聲色貨利者，固是小；

剿模人之言語者，與他一般是小。」又曰：「學者須是打疊田地淨潔，然後令他發奮植立。若田地不淨潔，則發奮植立不得，亦讀書不得。若讀書，則是藉寇兵，資盜糧。」惟其如此，故不必他求，其言曰：「汝耳自聰，目自明；事父自能孝，事兄自能弟；本無欠闕，不必他求，在自立而已。」

象山之學，雖主於一心，其教人雖以「立大」爲主，然而並非盡棄萬事，不言知識，故其言曰：「夫子曰：『吾十有五，而志於學。』今千百年，無一人有志，也是怪他不得。志個甚底？須是有智識，然後有志願。」又曰：「人要有大志。常人汩沒於聲色富貴間，良心善性，都蒙蔽了。今人如何便解有志，須先有智識始得。」

由上所述，可知象山之學，實與晦庵不同；今表列如下：

朱陸異同

象山之學	晦庵之學
(一)簡易直截；	(一)重學問思辨；
(二)心即理；	(二)即物窮理；
(三)主直覺；	(三)主經驗；

（四）主演繹。　（四）主歸納。

雖然，中庸言『誠則明，明則誠，』『誠則明，』即先尊德性後道學問，『明則誠，』即先道學問後尊德性；似此，則象山、晦庵之學，其異中自有同處。

象山之學，不及晦庵力量之大，蓋朱學自宋理宗時（一二二五年至一二六四年）得朝廷表章，元延祐（一三一四年至一三二〇年）科舉又用其法以後，朱學幾於一統；至明王陽明出，始表章象山之學。茲將象山之學的傳授，表列如下：

- 象山陸九淵子靜
  - 甬上四先生
    - 元質舒沈
    - 叔晦沈煥
    - 絜齋袁燮和叔
    - 慈湖楊簡敬仲
  - 安仁三湯
    - 息庵湯千申伯
    - 存齋湯中季庸
    - （息庵、存齋：後皆入於朱。）
    - 晦靜湯巾仲能
      - 從子 東澗湯漢伯紀
      - 徑阪徐霖景說 → 疊山謝枋得君直

宋世理學家，不重事功，南渡以後，國是日非，於是浙學出，力矯以前之失，主經制以求事功。浙學又分永嘉永康二派，以下先言永嘉之學，再言永康之學。

永嘉之學

薛季宣

永嘉之學，始於薛季宣。季宣字士龍號艮齋永嘉人，師事袁道潔。道潔是伊川門人，故艮齋之學，亦出程門。艮齋所著有浪語集。艮齋頗言功利，故『於古封建、井田、鄉遂、司馬法之制，靡不研究講貫。』（宋史、薛季宣傳）其徒陳君舉（陳傅良字君舉，瑞安人，學者稱止齋先生，所著有詩解詁、周禮說、春秋後傳、左氏章指。）繼之，也究心古人經制治法，要皆與二程之學，無大出入。至葉適出，永嘉之學，便顯與周、程立異。

葉適

葉適字正則，號水心，永嘉人，所著有水心文集、水心別集、習學記言等。

水心以為聖人之學，必務平實，而幽深玄妙之言，決非聖人之學。惟其如此，所以水心力斥周、張二程之學所根據的易，其言曰：『孔子彖辭，無所謂太極者，不知傳何以稱之？自老聃為虛無之祖，然猶不敢放言。曰：「無名天地之始，有名萬物之母」而已。莊、列始妄名字，不勝其多。故有太始、太素、茫昧廣遠之說。

傳易者將以本原聖人，扶立世教。而亦爲太極以駭後學。後學鼓而從之，失其會歸。而道日以離矣。」

宋儒亟言道統之說，又尊大學、中庸、孟子，而水心均力反之，將濂溪以來所號爲不傳的絕學者，顚覆殆盡，而其學遂歸結於功利，其言曰：「正誼不謀利，明道不計功，初看極好，細看全疏闊。古人以利與人，而不自居其功，故道義光明。既無功利，則道義乃無用之虛語耳。」

永康之學

永康之學，雖原於東萊，然與東萊實異，蓋東萊雖言史，却不偏於功利。永康之學，成於陳適。適字同父，永康人，學者稱龍川先生。所著有龍川文集三十卷。

龍川之學，破儒者門戶褊狹之見甚力，其言曰：「謂之聖人者，於人中爲聖。謂之大人者，於人中爲大。纔立個儒者名字，固有該不盡之處矣。學者，所以學爲人也，而豈必其儒哉？」又曰：「以爲得不傳之絕學者，皆耳目不洪、見聞不慣之辭也。人只是這個人，氣只是這個氣，才只是這個才。譬之金銀銅鐵，鍊有多少，則器有精粗。豈其本質之外，挨出一般，以爲絕世之美器哉？故浩然之氣，百鍊之

血氣也。使世人爭騖高遠以求之，東扶西倒，而卒不著實而適用，則諸儒所以引之者過矣。』觀此，則龍川之學，其偏於功利可知。

王應麟

他如王應麟（字伯厚，鄞縣人，學者稱厚齋先生，所著有困學紀聞、玉海等。）亦屬浙學，與東萊之學有關，然以其偏於考證，故略而不述。

＊　＊　＊　＊

以上言宋代理學竟，然宋季有鄧牧者，其學不明其所自承，以其影響於後世者深，故別爲一節述之。

文行之學

鄧牧字牧心，錢塘人，學者稱文行先生，所著有大滌洞天記，歸入道藏，又有伯牙琴，僅存文二十九篇，詩十三首。文行目擊亡國之痛，憂鬱不能自釋，所以激而爲世外放曠之言，世人不明其意，遂目文行爲釋、道之流；今觀文行君道、吏道二篇，却大不然。

君道

其君道篇曰：『古之有天下者，以爲大不得已；而後世以爲樂，此天下所以難有也。生民之初，固無樂乎爲君，不可得拒者。天下有求於我，我無求於天下也。……不幸而天下爲秦，壞古封建，……築長城萬里，凡所以固位而養尊者，無所不

吏道

至，而君益孤。惴惴焉若匹夫懷一金，懼人之奪其後，亦已危矣。天生民而立之君，非爲君也。奈何以四海之廣，足一夫之用耶？故凡爲飲食之侈，宮室之美者，非堯、舜也，秦也；爲分而嚴，爲位而尊者，非堯、舜也，亦秦也。後世爲君者，歌頌功德，動稱堯、舜，而所以自爲，乃不過如秦，何哉？……彼所謂君者，非有四目兩喙鱗頭而羽臂也，狀貌咸與人同，則夫人固可爲也，今奪人之所好，聚人之所爭，慢藏誨盜，冶容誨淫，欲長治久安，得乎？……夫懼人奪其位者，甲兵弧矢以待盜賊，亂世之事也，惡有聖人在位，天下之人，戴之如父母，而日以盜賊爲憂，以甲兵弧矢自衛耶？」其吏道篇曰：「古者軍民間相安無事，固不得無吏，而爲員不多。……唐虞建官，……擇才且賢者，才且賢者又不屑爲，是以上世之士，高隱大山深谷，上之人求之，切切然恐不至也。故爲吏者，常出不得已，而天下陰受其賜。後世以所以害民者牧民，而懼其亂，周防不得不至，禁制不得不詳，然後大小之吏布於天下。取民愈廣，害民愈深。才且賢者愈不肯至，天下愈不可爲矣。今一吏，大者至食邑數萬，小者雖無祿養，則亦並緣爲食以代其耕。數十農夫力有不能奉者，使不肯游手，往往入於其間，率虎狼牧羊豕，而望其蕃息，豈

可得也。……夫奪其食不得不怒，竭其力不得不怨，人之亂也，由奪其食，人之危也，由奪其力。而號爲理民者，竭之而使危，奪之而使亂。……天之生斯民也，爲業不同，皆所以食力也；今之爲民，不能自食，以日夜竊人貨殖，攫而取之，不亦盜賊之心乎？盜賊害民，隨起隨仆，不至甚焉，有避忌故也。吏無避忌，白晝肆行，使天下敢怨而不敢言，敢怒而不敢誅。豈上天不仁，崇淫長姦，使與虎豹蛇虺均爲民害耶？然則如之何？曰：得才且賢者用之。若猶未也；廢有司，去縣令，聽天下自爲治亂安危，不猶愈乎？」

文行之言，很明立君置官的原理；知專制之不可爲治，故歸本於民之自爲治。後二百年，黃宗羲本其說作原君、原臣，然後民貴君輕之旨始大昌。

* * * *

白沙之學

元代科舉用朱學，故朱學特盛。北方自江漢傳朱學後，而後有魯齋許衡、靜修劉因，而有元一代，尤以魯齋能繼晦庵之學。南方則有仁山金履祥，一傳而得白雲許謙，再傳而得長山胡翰、潛溪宋濂，而潛溪又爲明初大儒正學方孝孺之師。至於陸學，則傳者頗稀，僅靜明陳苑與寶峯趙偕二人，他如草廬

吳澄則由朱以入陸，師山鄭玉則由陸以入朱。

明初諸儒，如正學方孝孺、月川曹端、敬軒薛瑄、康齋吳與弼、敬齋胡居仁，都篤守宋儒矩矱，至白沙出，始別樹一幟，而爲陽明的先驅。今述白沙之學如下：

陳獻章字公甫，號石齋，新會人，學者稱白沙先生，所著有白沙子集。

白沙的創獲

白沙之學，雖出於康齋，然能於康齋之外，別有創獲。黃宗羲說，『先生之學，以虛爲基本，以靜爲門戶，以四方上下往古來今穿紐湊合爲匡郭，以日用常行分殊爲功用，以勿忘勿助之間爲體認之則，以未嘗致力而應用不遺爲實得；遠之則爲曾點，近之則爲堯夫，此可無疑者也。故有明儒者不失其矩矱者亦多有之，而作聖之功至先生而始明，至文成而始大。』（明儒學案）此言白沙之學，最爲扼要。

白沙與象山

然觀其與林緝熙書，則白沙又與象山接近，其言曰：『終日乾乾，只是收拾此心而已。此理干涉至大。無內外，無終始，無一處不到，無一息不運。會此，則天地我立，萬化我出，而宇宙在我矣。得此欛柄入手，更有何事？往古來今，四方上下，都一齊穿紐，一齊收拾。隨時隨處，不是這個充塞。色色信他本來，何用爾脚勞手攘。』案此，即象山所謂宇宙即吾心，吾心即宇宙之意。要之：白沙之學，實

上承象山，下開陽明。

王守仁字伯安，餘姚人，學者稱陽明先生，所著有詩文集、五經臆說、大學古本旁釋；其門人錢緒山所編的傳習錄，最足以見陽明學的大概。

陽明之學

陽明之學的三變

黃宗羲敍陽明進學的變化甚扼要，其言曰：「先生之學，始泛濫於詞章，繼而徧讀考亭之書，循序格物。顧物理吾心，終判爲二，無所得入，於是出入於佛、老者久之。及至居夷處困，動心忍性，因念聖人處此，更有何道。忽悟格物致知之旨，聖人之道，吾性自足，不假外求。其學凡三變而始得其門。自此之後，盡去枝葉，一意本原，以默坐澄心爲學的，有未發之中，始能有發而中節之和。道德言動，大率以收斂爲主，發散是不得已。（學成以後第一變）江右之後，專提致良知三字，默不假坐，心不待澄，不習不慮，出之自有天則。蓋良知卽是未發之中，此知之前，更無未發；良知卽是中節之和，此知之後，更無已發。此知自能收斂，不須更主於收斂；此知卽能發散，不須更期於發散。收斂者，感之體，靜而動也；發散者，寂之用，動而靜也。知之眞切篤實處，卽是行；行之明覺精察處，卽是知；

無有二也。（學成以後第二變）居越以後，所操益熟，所得益化。時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊拍。如赤日當空，而萬象畢照。（學成以後第三變）——是學成以後，有此三變也。」（明儒學案）觀此，則陽明之學，實出象山；而白沙不過是明代倡陸學的前驅而已。以下分述陽明之學：

理氣合一說

（一）理氣合一說　宋學至晦庵而集大成。晦庵認宇宙間有形象者爲氣，而所以使之然者爲理。陽明則倡理氣合一說。其言曰：『理者氣之條理，氣者理之運用。無條理固不能運用，無運用亦無所謂條理矣。』

心即理說

（二）心即理說　心即理說，本出於象山，然陽明言之更精。陽明旣認理與氣是一，進而更歸到理就是心。其言曰：『夫物理不外於吾心。外吾心而求物理，無物理矣。遺物理而求吾心，吾心又何物耶？心之體性也，性即理也。故有孝親之心，即有孝之理。無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理。無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心耶？……外心以求理，此知行之所以二也。求理於吾心，此聖門知行合一之義。』又曰：『在物爲理，處物爲義，在性爲善；因所指而異其名，實皆之心也。心外無物，心外無言，心外無理，心外無義，心外無

善。吾心之處事物，純乎理而無人僞之雜謂之善，非在事物有定所可求也。處物爲義，是吾心之得其宜也，義非在外可襲而取也。格者格此也，致者致此也，必曰事事物物上求個至善，是離而二之也。伊川所云：「纔明彼，卽曉此，」是猶謂之二。性無彼此，理無彼此，心無彼此，善無彼此也。』觀此，則陽明之學，實以心爲主，故其言曰：『人者，天地萬物之心也；心者，天地萬物之主也。心卽天，言心則天地萬物皆擧之矣。』

致良知

（三）致良知　心既是天地萬物之主，但心的主宰又是什麼？陽明認爲就是良知，其言曰：『心者身之主也，而心之虛靈明覺，卽所謂本然之良知也。』又曰：『良知者心之本體，卽前所謂恆照者也。』又曰：『不思善，不思惡，認本來面目。此佛氏爲未識本來面目者，設此方便。本來面目，卽吾聖門所謂良知。』又曰：『未發之中，卽良知也。無前後內外而渾然一體者也。有事無事可以言動靜，而良知無分於有事無事也。寂然感通可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。』案此言良知的性質。陽明又曰：『良知卽是未發之中，卽是廓然大公寂然不動之本體，人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽。然於良知之本

體，初不能有加損於毫末也。』案此言良知爲人人所同具。明儒學案：『問：「近來工夫稍知頭腦，然難尋個穩當處。」曰：「只是致知。」曰：「如何致？」曰：「一點良知。是爾自家的準則，爾意念着處，他是便是是，非便是非，更瞞他一些不得，爾只不要欺他，實實落落，依着他做去。善便存，惡便去，何等穩當，此便是致知的實功。」』案此言爲學做人在於不欺良知，而首要尤在於致知，故曰：『夫學問思辨篤學之功，雖其困勉於至人一己百，而擴充之極至於盡性知天，亦不過致吾心之良知而已，良知之外豈復有加於毫末乎？今必曰窮天下之理，而不知反求諸其心，則凡所謂善惡之機眞妄之辨者，舍吾心之良知，亦將何以致其體察乎？』陽明着重致知一點，故凡格物、博文約禮、明善誠身、以及知言集義，都用致知以解釋之。雖然，良知的本體，在於卽知卽行，所以知而不行，則其知已非眞知，而爲物欲所蔽，其言曰：『吾子謂語孝於溫凊定省，孰不知之，然而能致其知者鮮矣。若謂粗知溫凊定省之儀節，而遂謂之能致其知，則凡知君之當仁者，皆可謂之能致其仁之知；知臣之當忠者，皆可謂之能致其忠之知；則天下孰非致知者耶？以是而言，可以知致知之必在於行，而不行之不可以爲致知也明矣。』惟其知

知行合一說

必在行，所以才有知行合一之說。

（四）知行合一說　陽明言知行合一之處很多，如『行之明覺精察處便是知，知之眞切篤實處便是行。若行而不能明覺精察，便是冥行，便是學而不思則罔，所以必須說個知。知而不能眞切篤實，便是妄想，便是思而不學則殆，所以必須說個行。原來只是一個工夫。』如『某嘗說知是行的主意，行是知的工夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。』而他說知行合一最精到處，尤在於以下一段：『今人學問，只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然卻未曾行，便不去禁止。我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處，便即是行了。發動處有不善，就將這不善的念克倒了。須要徹根徹底，不使那一念不善，潛伏在胸中，此是我立言宗旨。』

統觀陽明之學，全在『心即理』三個字上，而『心即理』又原於理氣合一而來。惟其是『心即理』，所以說『致吾心之良知』，所以說『一念發動處，便即是行了。』陽明既以心爲理，自與晦庵之以心外求理不同，而接近於陸；雖然，今觀陽明答徐成之書，固多於朱、陸相異處，以求其同，其言曰：『象山文集所載，未

嘗不教其徒讀書窮理，而自謂理會文字頗與人異者，則其意實欲體之於身；其亟所稱述以誨人者，曰：「居處恭、執事敬、與人忠，」曰：「克己復禮，」曰：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉，」曰：「學問之道無他，求其放心而已，」曰：「先立乎其大者，而小者不能奪，」是數言者孔、孟之言也，惡在其爲空虛者乎？獨其易簡覺悟之說，頗爲當時所疑。然易簡之說，出於繫辭；覺悟之說，雖有同於釋氏，亦自有同於吾儒，而不害其爲異者，惟在於幾微毫忽之間而已。晦庵之言曰：「居敬窮理，」曰：「非存心無以致知，」曰：「君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離於須臾之頃也，」是其爲言，雖未盡瑩，亦何嘗不以尊德性爲事，而又惡在其爲支離者乎？……僕嘗以爲晦庵之與象山，雖其所爲學者若有不同，而要皆不失爲聖人之徒。」

明代學術，自當以王學爲中心，王學流傳，明儒學案分爲浙中、江右、南中、楚中、北方、粵閩、泰州七派，而最重要的，卻只有浙中、江右、泰州三派。今表列如左：

浙中派
- 曰仁徐愛橫山
- 龍溪王畿汝中
- 緒山錢德洪洪甫

江右派
- 東廓鄒守益謙之
- 念庵羅洪先達夫→思默萬廷言以忠
- 兩峯劉文敏宜充→塘南王時槐子植
- 雙江聶敬文蔚

泰州派→心齋王艮汝止
- 一庵王棟隆吉
- 波石徐樾子直
  - 山農顏鈞
  - 大洲趙貞吉孟靜
    - 心隱何汝元夫山→楚倥耿定理子庸
    - 近溪羅汝芳維德
      - 澹園焦竑弱侯
      - 海門周汝登→石簣陶望齡文簡

江右派爲王學正宗，所以黃宗義說：『姚江之學，惟江右爲得其傳，東廓、念庵、兩峯、雙江其選也，再傳而爲塘南、思默，皆能推明陽明未盡之旨。』浙中、泰州兩派，雖出自王門，但已與陽明立異，所以黃宗羲說：『陽明先生之學，有泰州、龍溪而風行天下，亦因泰州、龍溪而漸失其傳。泰州、龍溪，時時不滿其師說，益啓瞿曇之祕而歸之師，蓋躋陽明而爲禪矣。然龍溪之後，力量無過於龍溪者，又得江右爲之救正，故不至十分決裂。泰州之後，其人多能以赤手搏龍蛇，傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣。』（以上明儒學案）

蕺山之學

王學到了明末，便是『束書不觀，遊談無根，』便非『名教之所能羈絡』，因此弄得所謂『酒色財氣不礙菩提路』的狂禪，滔滔於天下。在這時期，王學中便起了反動，而代表這反動傾向的人物，就要推蕺山與東林派。以下先述蕺山之學，再述東林之學。

劉宗周字起東，號念臺，浙江、山陰人，學者稱蕺山先生，所著有古易鈔義、聖學宗要、學言、人譜、文集等。

愼獨

蕺山之學，一主江右，力矯明末王學之失，而提出『愼獨』二字，其言曰：

「知善知惡之知，卽好善惡惡之意，亦卽無善無惡之體。意者，心之所存，非所發也；心之體，非心之用也；與起念之好惡不同。人心無思無不思，無思慮未起時。必物感相乘，思爲物化，乃憧憧往來耳。陽明以誠意爲主意，致良知爲工夫。謂誠意無工夫，工夫皆在致知。殊不知好善惡惡，卽知善知惡；非知善後好，知惡後惡，故更無知善知惡之可言。然則知卽意也。好必善，惡必惡，故心善。意者，心之所存。好善惡惡之心，卽好善惡惡之意，故意有善而無惡。此所謂獨知也。良知不慮而知，誠者不思而得，故誠卽知。致也者，誠之者也。離却意根一步，卽無致知可言。故誠意愼獨非二事。宋儒不從愼獨認取，故不得不提敬於格物之前。陽明云：「有善有惡者意之動。」是以念爲意。善惡雜糅，何處得覓歸宿？專提致良知三字，遂致以流行心體承當。今知誠意卽愼獨，離意根一步，卽妄而不誠，則愈收斂，是愈推致；而動而省察可廢。何也？存靜不專屬靜，省察正存養之得力處也。」

東林學派

東林學派，始於顧涇陽與高景逸。涇陽名憲成，字叔時；景逸名攀龍，字存之。都是無錫人。涇陽所著有涇臯藏稿、小心齋劄記、大學通

顧涇陽與高景逸

考、還經錄、證性編。景逸所著有遺書、周易易簡、春秋孔義。

明末朝政腐敗，達於極點，景逸與涇陽講學故里東林書院，主持清議，兼議國政。東林之名由是起。二人均力矯王學之失：

黃宗羲說：「先生深慮近世學者樂趨便易，冒認自然，故於不思不勉，當下即是，皆令究其源頭，果是性命上透得來否？勘其關頭，果是境界上打得過否？而於陽明無善無惡一語，辨難不遺餘力，以為壞天下教法，自斯言始。」（明儒學案、顧憲成傳）景逸說：「姚江之弊，始也掃聞見以明心耳，究而任心而廢學，於是乎詩書禮樂輕，而士鮮實悟；始也掃善惡以空念耳，究且任空而廢行，於是乎名節忠義輕，而士鮮實修。」（崇文會語序）

二人承王學空疏之弊，所以一面講學，一面干政；後來復社、幾社的運動，都是繼東林而起的，其勢力之大，可想而知。

＊　＊　＊　＊　＊

經學與史學

宋、元、明三代學術的中心，當然是理學，但這時代的經學史學及其他，也有可述之處，現在分項說在下面：

（一）經學　經學至宋慶歷間（一〇四一至一〇四八年）而一變，慶歷以前，多尊章句注疏之學，至劉敞作七經小傳及王安石作三經新義，繼以己意改經，與前此諸儒之說立異。他如歐陽修排繫辭，修與蘇軾兄弟毀周禮，李覯司馬光毀孟子，蘇轍議書，晁說之黜詩序，都为排經師舊說；所以紀昀說：「漢儒重師傳，淵源有自；宋儒尚心悟，研索易深。漢儒過於信傳，宋儒勇於改經，計其得失，亦復相當。」此言漢宋治經方法之異很扼要。今將宋代五經流派，表列如次：

宋代五經流派

（一）易
- 以象數說易者→陳摶
  - 劉牧（易數鉤隱圖）
  - 邵雍（皇極經世書）
- 以義理言易者
  - 程頤（易傳）
  - 胡瑗（其門人倪天隱述師說而作周易口義）
- 以義理象數而言易者→朱熹（周易本義易學啓蒙）

（二）尚書
- 以象數言尚書者→胡瑗（洪範口義）
- 疑古文孔傳者→始於吳棫，朱熹繼之。
- 考禹貢山川者→毛晃（禹貢指南）

（三）詩

- 攻毛、鄭者
  - 歐陽修（本義）
  - 鄭樵（詩傳辨妄）
  - 王柏（詩疑）
  - 朱熹（詩集傳）
- 宗毛、鄭者→范處義（詩補傳）

（四）禮

- 周禮
  - 王安石（周官新義）
  - 易祓（周官總義）
  - 王昭禹（周禮詳解）
  - 葉時（禮經會元）
  - 皆斷以己意，與先儒頗有異同。
- 儀禮
  - 張淳（儀禮識誤）
  - 李如圭（儀禮集釋）
    - 篤實類漢儒。
  - 朱熹（儀禮經傳通解）→較唐、賈疏簡明。
- 禮記→衞湜（集說）

（五）春秋

- 孫復（春秋尊王發微）尊唐、陸淳之說。
- 劉敞（春秋傳）褒貶義例，多取諸公、穀。
- 孫覺（春秋經解）雜取三傳。
- 崔子方（春秋本例）推明公、穀、不主一家。
- 蘇轍（集解）從左氏而廢公、穀。

四經正義

此外又有四經正義：（一）孝經正義，（二）論語正義，（三）爾雅疏，（以上三書均邢昺作疏）（四）孟子正義（舊本題孫奭疏。）但是，自南宋、理宗表彰朱學以後，言經也漸主晦庵之說，至元、仁宗、延祐元年（五一四年）定科舉法，始專以宋儒四經注及五經注。四書（大學、論語、孟子、中庸）專用朱氏章句集注：五經則易用朱子本義、書用蔡沈集傳，詩用朱子集傳，春秋用胡安國傳，惟禮記仍用鄭注。明以制義試士，也專主宋儒：其時四書主朱氏集注，易主程傳、朱子本義，書主蔡氏傳及古注疏，春秋主三傳及胡安國、張洽傳，禮記主古注疏。經學至此，可謂完全統一於宋儒之下。

朱注盛行

至永樂間（一四〇三至一四二四年），朝廷頒四書大全、五經大全，（註一）始廢注疏不用，經學之衰，亦從此時起，所以顧炎武

說：「儒臣本旨修四書、五經大全，可以章一代教學之功，啓百世儒林之緒；而僅取已成之書，鈔謄一過，上欺朝廷，下誑士子，唐、宋之時，有是事乎？經學之廢，實自此始。」

司馬光

（二）史學　宋代編年體的鉅製，首推司馬光的資治通鑑，全書共二百九十四卷，起自周、威烈王二十三年，下迄後周、世宗、顯德六年，其間凡一千三百六十二年。朱熹本之，作資治通鑑綱目九十四卷，仿春秋筆法，寓褒貶於其中。劉恕又作通鑑外紀，錄庖犧氏以後至周、威烈王二十二年之事，以接資治通鑑之前；朱熹又作續資治通鑑長編，錄自宋太祖至欽宗之事，以接資治通鑑之後。降及明代，又有陳桱作通鑑續編，專述宋代史事；胡粹中作元史續編，以補元史的闕略；商輅等作續資治通鑑綱目，述自宋太祖至元順帝之事；薛應旂作宋元通鑑，專述宋、元兩代事，——以上屬編年體。

袁樞

紀事本末體則創於宋、袁樞。袁樞因司馬光資治通鑑，區別門目，以類排纂，每事各詳其起訖，自爲標題，每篇各編年月，自爲首尾，使傳紀編年，貫而爲一，名其書爲通鑑紀事本末。明、陳邦瞻仿其體例，作宋史紀事本末與元史紀事本末，

鄭樵　馬端臨

並清代高士奇左傳紀事本末、李萍遼史紀事本末、張鑑西夏紀事本末、谷應泰明史紀事本末及三藩紀事本末，合稱爲九種紀事本末。

文化史之書，則有宋鄭樵的通志，凡帝紀十八卷，皇后列傳二卷，年譜四卷，略五十一卷，列傳一百二十五卷；其中最精要者爲略，計分氏族、六書、七音、天文、地理、都邑、禮謚、服器、樂、職官、選擧、刑法、食貨、藝文、校讎、圖譜、金石、災祥、草木、昆蟲二十類。後馬端臨又作文獻通考，分田賦、錢幣、戶口、職役、征榷、市糴、土貢、國用、選擧、學校、職官、郊社、宗廟、王禮、樂兵、刑、經籍、帝系、封建、象緯、物異、輿地、四裔二十四門。二書言典章制度沿革，均極詳盡，與杜佑通典合稱爲三通。後並清世續通典、續文獻通考、續通志、皇朝通典、皇朝文獻通考、皇朝通志，合稱九通。

至於正史，則宋以前，漢以後，代有著作，今表列如下，以供參考：

書名	著者	卷數	年代公元

史記	前漢司馬遷	一三〇	太古——前一二二
前漢書	後漢班固	一二〇	前二〇六——公元二四
後漢書	劉宋范曄	一二〇	二五——二二〇
三國志	晉陳壽	六五	二二〇——二八〇
晉書	唐房玄齡	一三〇	二六五——四一九
宋書	梁沈約	一〇〇	四二〇——四七八
南齊書	梁蕭子顯	五九	四七九——五〇一
梁書	唐姚思廉	五六	五〇二——五五六
陳書	唐姚思廉	三六	五五六——五八〇
魏書	北齊魏收	一一四	三八六——五五六
北齊書	唐李百藥	五〇	五五〇——五七七
周書	唐令狐德棻	五〇	五五七——五八一

隋書	唐魏徵	八五	五八一—六一七
南史	唐李延壽	八〇	四二〇—五八九
北史	唐李延壽	一〇〇	三八六—六一七
舊唐書	石晉劉昫	二〇〇	六一八—九〇六
新唐書	宋歐陽修	二二五	六一八—九〇六
舊五代史	宋薛居正	一五二	九〇七—九五九
新五代史	宋歐陽修	七五	九〇七—九五九
宋史	元托克托	四九六	九六〇—一二七九
遼史	元托克托	一一六	九一六—一一二五
金史	元托克托	一三五	一一一五—一二三四
元史	明宋濂	二一〇	一二〇六—一三六七
明史	清張廷玉	三三六	一三六八—一六四三

第九講　西學東漸

概論

中國的學術思想，受國外學術思想的影響者，前後共有兩次。前一次是佛教的輸入，後一次是西學東漸。西學東漸，分作兩個時期講。但是，因爲中國的曆法、天文與數學等也受了西學的影響，而起了絕大的變化；所以講完了西學東漸以後，接着講中國的曆法、天文各項。

西學東漸的第一期

蒙古勃興，於歐、亞兩洲之間，建立一個空前的大帝國，東西交通，因之頻繁。一二四五年至一二四七年之間，羅馬法王因諾建（Innocent）四世派人訪欽察汗拔都於薩來，又訪元定宗於喀喇和林。一二五三年，法蘭西王路易九世派人訪元憲宗於喀喇和林，以謀弘布基督教。一二九三年，羅馬法王尼古拉司（Nicholas）又命孟德可兒威諾（Joan du Monte Corvino）至燕京，得元世祖允許，建立教堂，一時信徒達六千餘人。自此以後，歐人來中國傳教者，相繼不絕。當時元室用人，不問國籍，不分種別，所以女眞、波斯、阿拉伯以及歐洲各地之來仕者很多。一二七五年，意大利人馬可波羅（Marco Polo）來中國，仕元

歷十七年之久，歸著馬可波羅遊記，廣布全歐，遂啓日後歐人東漸的動機。此外，還有法蘭西及意大利的技術家、書家、職工，也相率來中國。西洋學術，由是漸次流入中土；不過蒙古帝國瓦解以後，東西交通一時斷絕，歐洲亦因宗教改革等問題，無暇東顧；所以在東西文化一度接觸之後，並無進展，就彼此隔絕了。——以上所述，可以說是西學東漸的發端。

西洋學術之初入

到了十五世紀末葉，即明代中葉以後，全世界却換了一個新局面。在這期間，科命布於一四九二年發見了新大陸，華斯哥加馬（Vasco Da Gama）於一四九七年發見了印度新航路。到了一五二〇年，麥哲倫（Magellon）環遊地球一周又告成功。自是以後，葡萄牙人及西班牙人，便紛紛向東方進取；繼之而起的，又有荷蘭人；最後則爲英吉利人與法蘭西人。從印度起，經過南洋羣島、菲利賓以至中國、日本，都是他們當時侵畧的區域。一五六三年，葡人租借澳門，是爲歐人向中國進攻之始。自是以後，澳門便成爲歐人侵畧中國的根據地。歐人傳教事業與通商事業，由是日有進展。

新航路的發見

原來歐洲在一五一七年時，德人馬丁路德倡宗教改革，新教勢力很盛；以前的

羅馬舊教（天主教）大受頓挫。舊教中人，因此組織耶穌會，力謀改革。等到葡人在東方已取得許多屬地時，葡王就託耶穌會中人担任東方傳教事業。所以明代中葉以後，這些舊教徒便相率東游。

利瑪竇

一五五二年，他們的東方布教長方濟各來中國，行至廣東、上川島便死。一五八〇年，利瑪竇（Matheus Ricci）繼至，居留廣東、肇慶，習華言，服華衣，從事傳教。一六〇一年，利瑪竇與其友龐迪我（Diego de Pantoja）至北京，獻方物及基督聖母圖，並自述其製器觀象的學力，以表明他不專靠布教為生。神宗念他們遠道而來，禮遇優渥，令得於京內外建立禮拜堂。利瑪竇頗有學術，其傳教又能參酌中國習俗古義以求調和，所以朝臣如徐光啓、李之藻諸人，都很信服他。一六一〇年，利瑪竇死，南京方面羣起反對西人布教。一六一六年，明廷便下令禁止傳教，在京教士均被逐回澳門。後來因為明朝與滿洲作戰，需用銃礮，於是到一六二二年又從澳門召回教士陽瑪諾（Emmanuel Diaz）羅如望（Jodnnos de Rocha）等製造銃礮。明年又召用艾儒略（Julio Alenio）畢方濟（Francosco Sambiaso）等，教禁遂解。不久，明朝又因曆法舛誤，急待改正，於是湯若望（Johann Adam Schall

湯若望

南懷仁

von Boll) 羅雅谷 (Jacobus Rho) 鄧玉函 (Johann Terrens) 等到北京，從事修正曆法。他如龍華民 (Nicolao Longobardi) 等，也相率入京布教。明亡淸興，聖祖以好西學故，嘗令徐日昇 (Thomas Pereira) 張誠 (Jean Francois Gerbilon) 白進 (Jo:chin Bouvot) 安多 (Antoniws Thomas) 諸人輪流進講。又令南懷仁 (Ferdinand Verbiest) 爲欽天監副，恩理格 (Christianus Herdtricht) 與閔明我 (Philippo Maria Grimaldi) 二人，亦以精於曆法，得留居北京。聖祖又命費隱 (Xaverius Ehrenbertus Fridelli) 杜德美 (Petrus Jartroux) 雷孝思 (Joannes Baptist Regis) 麥大成 (Franciscus Joannes Cardoso) 潘如 (Bonjour) 湯尙賢 (Petrus Vincentius du Tartre) 馮秉正 (Joseph Francois Moyra de Maillac) 及德瑪諾 (Romanus Hinderer) 等，往各地測繪，成皇輿全覽圖。計自一六二二年召用教徒至一七一七年皇輿全覽圖完成止（明熹宗天啓二年至淸聖祖康熙五十六年），這個時期，可以稱爲西學東漸的第一期。在這時期中，西學之輸入中國者，可別爲四類，玆分述之如下：

天文曆算之學

（一）天文曆算之學：利瑪竇來中國，初譯幾何原本。其後，明代所用大統曆

——即元代授時曆，沿用二百七十餘年，——累生舛誤，遂議改行西法。思宗時（一六二八至一六四三年），命利馬竇之徒徐光啓改訂曆法，成曆書一百三十餘卷。清代因之，遂用西法所製之曆爲時憲曆。後又用湯若望、南懷仁掌曆政，其間雖經楊光先等攻擊，仍用大統曆，然因西法推測精密，所以終清之世，均用時憲曆。

力藝之學

（二）力藝之學：力藝之學，始自鄧玉函的奇器圖說與明、涇陽、王徵的諸器圖說。鄧書大旨謂：天地生物，有數，有度，有重；數爲算法，度爲測量，重即力藝之學，均相資而成。所以先論重之本體，說明立法之所以然，共六十一條；次論各種器具之法，共九十二條；再次爲『起重』『引重』諸圖，每圖均有說明，其於農器水法，更爲翔實。王書共圖十一，亦各有說明，並附以銘贊。

輿地測繪之學

（三）輿地測繪之學：利馬竇來中國，爲萬國全圖，於是中國人始知地球有五大洲。又著乾坤體義，謂地與海合而爲一，地球居於天中。一六二三年，艾儒略依利馬竇舊本，著職方外紀五卷，爲中國有五洲萬國地誌之始。而一七一七年的皇輿全覽圖（又名康熙內府圖），尤影響於中國的學術思想界。

農田水利之法

（四）農田水利之法　農田水利之法，以徐光啓的農政全書六十卷爲最有系統，計農本三卷，田制二卷，農事六卷，水利九卷，農器四卷，樹藝六卷，蠶桑四卷，蠶桑廣類二卷，種植四卷，牧養一卷，製造一卷，荒政十八卷，很受西法影響。又熊三拔(Sabbatinus de Ursis)撰泰西水法六卷，亦有可觀。

以上所述四類，係西學東漸第一期的成果，欲知其詳，可參看鄭鶴聲、鄭鶴春合編的中國文獻學概要第五章。

西學東漸的第二期

由上所述，可知西學的輸入，和舊教傳教事業有密切關係。康熙中葉（一六九一）以後，却生出一種新的變化來了。原來舊教徒如利瑪竇等在中國布教，很能參酌中國風俗，容認中國教徒一面奉教一面拜孔子、拜天、拜祖先。後來這種情形傳到羅馬法王那裏去了，法王認爲破壞教規，遂於一七〇四年派遣鐸羅(Tournon)來中國，並令凡不遵教規的教徒，一律遣出中國。聖祖因此大怒，下令逮捕鐸羅，送至澳門，並命凡不遵守利瑪竇遺法的教徒，一律出境。世宗（一七二三年至一七三五年）即位，更令凡不在欽天監供職的教徒，不得居留內地，並改教堂爲公所，禁止人民奉教。這種禁令，經高宗（一七三六年至一七九五

瑪禮遜

年）仁宗（一七九六年至一八二〇年）兩朝，形式上均未解禁，直到宣宗時鴉片之役（一八四〇年）以後，爲和約所限，西人布教事業始大進展。

一八〇七年，瑪禮遜(Dr. Robert Morrison)受英國傳道會委託至中國布教，原擬在澳門登陸，因舊教徒的嫉忌，乃往麻拉甲暫時駐足，以植基礎；於是從事著作，成第一部華英字典，並以耶教聖經譯成漢文，供華人披閱，爲新教一派布教至中國之始。後此來華教徒，都奉瑪禮遜所著字典及所譯聖經，以爲圭臬。鴉片戰役以後，中國以香港割讓與英，時瑪禮遜已死，英人爲紀念瑪禮遜布教之功，遂於香港建立瑪禮遜學校一所。英人既得香港，於是據此以爲對中國通商布教的大本營。一八四四年，中美條約與中法條約相繼成立。自此以後，又有英法聯軍之役，一八五八年訂立天津條約，資本帝國主義列強侵略中國，由是又獲得極強固的保障。同時，國內又有太平軍的革命運動，從一八五〇年起，至一八六四年始告平定。在這內外多事之秋，中國的閉關主義已經無法維持，深感中國固有學術不足，而漸有傾向西學的表示。

鴉片戰役以後，魏源便於一八四四年著海國圖誌，一八四九年徐繼畬又著瀛

所謂洋務

環誌略，由這一點便可看到中國學者傾向西學的趨勢。中國經過幾次挫敗以後，一般智識分子，都震於西洋物質科學的可怕，而在政治上最有力量在社會上最有聲望如曾國藩、李鴻章、左宗棠這班人，因爲在軍事上外交上和西人接觸的機會多，並目擊西人華爾、戈登戡平太平軍的力量，於是更感覺到西洋學術的可怕；所以在太平軍平定之後，他們就努力從事於『洋務』。當時『洋務』中最有影響的事件，便是：

一八六三年　設外國語言文字學館於上海；

一八六五年　設江南機器製造局於上海；

一八六六年　奏設輪船製造廠於福建；

一八六七年　江南機器製造局內添設翻譯館；

一八七〇年　設機器製造局於天津；

一八七二年　挑選第一批學生派容閎指導赴美留學；請開煤鐵鑛；設輪船招商局；

一八七五年　籌建鐵甲兵艦；請設洋學局於各省，分格致、化學、電學、礮

法、兵法、火輪、機器、輿圖、測算諸門，派通曉時務大員主持，並於考試功令稍加變通，另開洋務進取一格；

一八七六年　派武弁赴德學習水陸軍械技術，又派福建船政生出洋留學；

一八八〇年　購置鐵甲兵艦；設水師學堂於天津；設南北洋電報局；奏請建設鐵路；

一八八一年　設開平鑛務商局；

一八八二年　築旅順軍港船塢，設商辦織布局於上海；

一八八五年　設武備學堂於天津。

以上這些新政，都是曾國藩、左宗棠、李鴻章所創辦的，就中尤以鴻章所創辦者爲最多。（但在一八六一年時，北京即設有同文館，附屬總理各國事務衙門，同文館聘西人爲教習，教授英、法、德、俄四國語言文字，分天文、化學、算學、格致、醫學諸科目。）國藩死後，宗棠又以全力經營新疆，於是鴻章就成爲主持洋務的中心人物。他如郭嵩燾、曾紀澤、薛福成諸人，也都是鼓吹洋務最有力的分子。他們都認定西洋所長的是物質科學，是船堅礮利（註一），所以逡譯之書，亦多偏

譯述之盛

重於這方面。當時翻譯西籍，以同文館翻譯館爲中心，西教會教徒，也多從事翻譯。一九〇三年，梁啓超撰西學書目表，把譯出諸書，分爲學、政、教三類；除教類之書不計外，其餘諸書，分爲三卷：

（上卷）爲西學諸書，包括算學、重學、電學、化學、聲學、光學、汽學、天學、地學、全體學、動植物學、醫學、圖學各類；

（中卷）爲西政諸書，包括史志、官制、學制、法律、農政、礦政、工政、商政、兵政、船政各類；

（下卷）爲雜書之類，包括遊記、報章、格致總、西人議論之書、無類可歸之書各類。

以上各書，共計三百五十三種，八百九十三本。從事翻譯者，有西人傅蘭雅、林樂知、金楷理、李提摩太、艾約瑟，他如李善蘭、華蘅芳、趙仲涵等亦任翻譯，他們都學有根柢，對於所譯諸書，都能忠實。不過當時所譯各書，偏重物質科學，略於社會科學，却是一個很大的缺點；但是，從這一點正可以看出當時人士的眼光。其後張之洞亦談洋務，其目光亦只限於西洋物質科學，他的「中學爲體，西學

爲用，』竟成爲這一時期的口號。以上所述，便是西學東漸的第二期。甲午（一八九四年）戰敗以後，國人目光，始大轉變，而漸着重於社會科學；惟當時所譯各書，多出自日文，且膚淺不充實，却是一個缺點；至嚴復出，其風始一變。

（註一）梁啓超批評李鴻章的所謂洋務，說他『知有兵事而不知有民政，知有外交而不知有內治，知有朝廷而不知有國民，知有洋務而不知有國務；……以爲吾中國之政教風俗，無一不優於他國，所不及者惟鎗耳，礮耳，船耳，機器耳，吾但學此，而洋務之能事畢矣。』這幾句話，正道破李鴻章一般人所謂洋務之失。

※　※　※　※

曆法

人類對於曆法的知識，在石器時代已開其端。中國的曆法，大概發源於有史以前。相傳『黃帝使羲和占日，臾區占星，伶倫造律呂，大撓作甲子，隸首作算，容成綜此六術而著調曆。』（註一）這雖是神話，却可表現中國曆法內容之一斑。尙書、堯典說：『乃命羲和，欽若昊天，曆象日、月、星辰，敬授民時。』又說：『朞三百有六旬有六，以閏月定四時成歲。』從此數語，可見

劉洪　姜岌　虞喜　何承天　祖冲之

周以前的曆法，已和後代的曆法差不多，也是陰陽合曆。夏、商以降，建置歲首，各有不同。『夏正以正月，殷正以十二月，周正以十一月。』孔子對於各種曆法，贊同夏正，所以有『乘殷之輅，用夏之時』的話。戰國之際，相傳有曆法六種，而秦用顓頊曆，漢因秦制。至武帝時，乃使洛下閎等作渾天儀，鄧平等作曆，號太初曆。這曆法對於合朔、月建大小、定二十四氣、推日月交食、置閏、五星躔度等，均有法度可考。不過推算不精，至東漢時，已較天象差七十八刻。以後各代，對於推算之法，各有改良。但始終沒有超出舊曆的範圍，尤其糾纏不清的，便是元法、紀法、蔀法、章法、年法、日法（註二）。各逞臆算，所以曆屢更改，仍然不準確。從漢至清，變更凡六十餘種。其中值得敍述的曆法大家，只有幾個。一個是劉洪，他觀察月繞地的軌道，不是正圓，而是橢圓，所以運行有遲有疾。一個是姜岌；他測出日行在二十八宿的度數，可於月食時的月行速度之衝而檢得。一個是虞喜，他測出恆星也有運動，所以冬至日的宿度，時有更易。這樣，便將從前關於斗分（註三）的疑問解釋了。一個是何承天；他發明以朔望及弦去定大小餘。一個是祖冲之，他應用歲差說於曆，又發現北極星並不是不動的北極——，距不動處還有一

張子信 劉焯

僧一行

徐昂

曹大爲 郭守敬

度餘。一個是張子信，他測出日月交道有表裏，五星亦有遲疾留逆。一個是劉焯，他發現日的運行也有盈縮，所以由冬至至春分，春分至夏至，夏至至秋分，秋分至冬至，每季的日行度數，並不相同。一個是僧一行，他以大衍數一變古法，始以朔有四大三小，定九服交食之異。一個是徐昂，他發現日食時有氣差、刻差、時差。一個是曹大爲，他廢除牽強附會的積元而用截元法。一個是郭守敬，他集古曆的大成，廢從前所附會的律呂蓍策而用純粹的算學。他所用的算法：一，勾股測望；二，弧矢割圓；三，黃赤道差；四，黃赤道內外度；五，白道交周；六，日月五星平定立三差；七，里差刻漏；所以古曆法中以郭氏的授時曆爲最精。但是郭氏曆法的最大缺陷，便是算法還沒到闕善的地步。因爲以勾股去算渾圓，終難合轍。至明、成化以後，郭法的疏漏愈闕。其時西洋人龐迪我、熊三拔等，攜西洋的弧三角術來，以改正郭法之失。到清、康熙時，便用南懷仁爲欽天監，以西法改古法；但當時的改革，仍是就古曆的規模，而用西法的推算，至民國始完全廢除古曆而與世界各國取同一的曆法。玆將歷代曆法的變革，列表於左：

曆名	造者	行用時期	特點	缺點
黃帝曆	相傳容成所作			
顓頊曆		傳秦漢時皆用此曆		
夏曆			以建寅月爲歲首	
殷曆			以建丑月爲歲首	
周曆			以建子月爲歲首	
魯曆		傳孔子作春秋所用		
太初曆	西漢太初元年鄧平等造	西漢至東漢共一百八十八年	曆法可考者從此始	至東漢元和後後天七十八刻
三統曆	劉歆造	應用於推古曆未見諸施行		粗疏至極毫無可取而班固甚稱之
四分曆	東漢元和二年扁訢造	行於東漢及蜀漢共一百二十一年	改正太初之失	至建安時後天七刻
乾象曆	建安十一年劉洪造	行於東吳凡三十一年	知太初四分之斗分不可靠	至魏景初時後天七刻
黃初曆	魏黃初時韓翊造	未見施行	改正乾象斗分	
景初曆	魏景初元年楊偉造	行於魏兩晉凡二百零六年		至晉元嘉時先天五十刻

泰曆	卽景初曆晉武帝改名			
元嘉曆	宋元嘉時何承天造	行於宋代二十年	以朔望及弦定大餘小餘	至大明七年先天五十刻
大明曆	宋大明六年祖冲之造	當時未用至梁天監中始採用	始悟太陽有歲差	至魏正光時先天十二刻
三紀甲子曆	後秦姚興時姜岌造	未見施行	知以月食之衝檢日宿度	
玄始曆	北魏平涼時得趙歐所修	行於北魏初年		
五寅元曆	北魏崔浩造	未見施行		
正光曆	北魏正光年李業興等造	行於北魏凡十九年	合張洪等九家曆而成	至興和時先天九十九刻
甲子元曆	北魏興和二年李業興造	行於魏末凡十年		至北齊天保時先天十三刻
天保曆	北齊天保元年宋景業造	行於北齊十七年		至周天和時後天一日又八十七刻
甲寅元曆	北周天和元年甄鸞造	行於北周十三年		至大象時先天四十刻
景寅元曆	北周大象元年馬顯造	行於周末隋初凡五年		至隋開皇時後天十刻
開皇曆	隋開皇四年道士張賓造	行於隋代二十四年	增減何承天法	至大業時後天七刻
劉孝孫曆	北齊末年劉孝孫造	未見施行	後與張賓攻訐甚激	

大業曆	大業四年張胄玄造	行於隋末十一年	依據祖冲之法	至唐武德時後天七刻
皇極曆	大業時劉焯造	未見施行	悟日行有盈縮	
戊寅曆	唐武德時傅仁均造	行於唐初四十六年	祖劉孝孫始用定朔	至麟德時後天四十七刻
麟德曆	高宗麟德二年李淳風造	行於盛唐六十三年	約取劉焯法	至開元時後天十二刻
光曆	武則天時釋瞿曇羅造	行於周時民間仍用麟德曆		取舊法之所棄者甚爲粗疎
景龍曆	中宗時南宮說造	行於則天死後不久卽廢		法甚粗疎與光曆同
大衍曆	開元十二年僧一行造	行於盛唐三十四年	用周易大衍之數一變古來成法	至寶應時先天十四刻
至德曆	肅宗時韓穎造	行於肅宗時		
五紀曆	寶應元年郭獻之造	行二十三年		至貞元時後天二十四刻
貞元曆	貞元元年徐承嗣造	行二十七年		至長慶時先天十五刻
觀象曆	長慶二年徐昂造			
宣明曆	造者姓名失傳	行於長慶後七十一年		至景福時先天四刻
崇元曆	景福二年邊岡造	行於唐末十四年及五代		至周顯德時先天四刻

符天曆	建中時曹士蔿造	行於民間號曰小曆	變古法取截元	
調元曆	石晉時馬重績造	行於石晉時四年		
欽天曆	周顯德時王朴造	行於周末五年		至建隆中後天五刻
應天曆	宋建隆元年王處訥造	行於宋初五十一年		至太平興國時後天五刻
乾元曆	太平興國六年吳昭素造	行於宋代五十年		
儀天曆	咸平四年史序造	行於宋代五十三年		
崇天曆	天聖二年宋行古造	行於宋代四十年		至治平甲寅後天五十四刻
明天曆	治平元年周琮造	行十年		
奉天曆	熙寧十七年衛朴造	行十八年		至元祐時後天七刻
觀天曆	元祐七年皇居卿造	行三十一年		至崇熙時先天三刻
占天曆	崇熙二年姚舜輔造	行三年		至崇熙五年後天四刻
紀元曆	崇熙五年姚舜輔造	行二十一年		
統元曆	南宋紹興五年陳德一造	行於南宋三十五年		

曆名	造	行	備註	差
乾道曆	乾道元年劉孝榮造	行九年		至淳熙時後天一刻
淳熙曆	淳熙二年劉孝榮造	行十五年		
會元曆	紹熙二年劉孝榮造	行八年		至慶元時後天十刻
統天曆	慶元五年楊忠輔造	行八年		至開禧時後天七刻
開禧曆	開禧元年鮑澣之造	行四十四年		至淳祐時後天七刻
淳祐曆	淳祐十年李德卿造	行二年		
會天曆	寶祐元年譚玉造	行十八年		至咸淳時後天一刻
成天曆	咸淳七年陳鼎造	行四年		至元至元時後天一刻
大明曆	遼至和二年賈俊等造	行於遼代及金初	即祖冲之遺法	
重修大明曆	金大定二十年趙知微重訂	行於金代一百一年		至元至元時後天十九刻
乙未曆	金大定時耶律履造	未見施行		
庚午元曆	元耶律楚材造		增減大明曆	
授時曆	元至元時郭守敬造	行於元代及明承用二百八十餘年	以算學爲主體較各曆均精	至成化後交食不合

大統曆	明劉基取授時曆改名	行於明		
回回曆	元至元四年札馬魯丁造	元明兩代與中法並行		至成化後交食亦不合
時憲曆	清康熙時南懷仁造	行於清代至清亡	以弧三角糾正勾股錯誤	
萬國公曆		民國采用與世界各國一律		

（註一）容成作曆之說，見於世本。

（註二）章蔀紀元之說，是至朔同日謂之章，同在日首謂之蔀，蔀終六旬謂之紀，歲朔又復謂之元。天元冬至之時，日月如合璧，五星如連珠。

（註三）斗分是古代度天，以南斗為起首，分周天為三百六十五度，尚有四分之一有奇，則歸於斗。而歲差之數，亦與斗分混合。

天文

中國人對於天文的知識，大概發軔於夏、商之間。堯典（註一）上所述的「日中星鳥，以殷仲春；」「日永星火，以正仲夏；」「宵中星虛，以殷仲秋；」「日短星昴，以正仲冬；」能夠應用中星以定四時，則當時對於

中星

各主要恆星的名稱與地球轉運的情形，似乎有相當的了解。大戴禮、夏小正：正月，「鞠則見，初昏參正，斗柄縣（即懸）在下；」三月，「參則伏；」四月，「昴則見，初昏南門正；」五月，「參則見，初昏大火中；」六月，「初昏斗柄正在上；」七月，「漢案戶，初昏織女正，東鄉，斗柄縣在下，則旦；」八月，「辰則伏，參中則旦；」九月，「內火辰繫於日；」十月，「初昏南門見，織女正北鄉，則旦。」這時對於恆星的伏見昏旦中，有明確的記載，則當時的天文學，似更有進展。春秋、戰國之際，風角之術已興，分野之說甚熾，星宿名稱漸繁，五星運行之理亦明，對於中星，更有詳細紀載，呂氏春秋說：「孟春之月，日在營室，昏參中，旦尾中；」「仲春之月，日在奎，昏弧中，旦建星中；」「季春之月，日在胃，昏七星中，旦牽牛中；」「孟夏之月，日在畢，昏翼中，旦婺女中；」「仲夏之月，日在東井，昏亢中，旦危中；」「季夏之月，日在柳，昏火中，旦奎中；」「孟秋之月，日在翼，昏建星中，旦畢中；」「仲秋之月，日在角，昏牽牛中，旦觜觿中；」「季秋之月，日在房，昏虛中，旦柳中；」「孟冬之月，日在尾，昏危中，旦七星中；」「仲冬之月，日在斗，昏東壁中，旦軫中；」「季冬之月，日在

婺女，昏婁中，旦氐中。」觀上所述，可知那時除定每月昏旦中星之外，更能應用二十八宿，以作天體幾次的標識，而定日月躔行之所在。兩漢以後，天文的知識，日漸發達，推步方面，日見精密；日月合朔交食，和五星躔度，與黃赤道度數劃分，均較前進步。但因太陽雖係恆星，亦有運動；從而古代所載情形，漸有不合；虞喜因而發現歲差之理。各月的中星，也與古代不同，唐人曾取月令所載昏旦中星，加以更改，以符合當時的情形，如「孟春之月，日在虛，昏昴中，曉心中；仲春之月，日在營室，昏東井中，曉箕中；季春之月，日在婁，昏柳中，曉南斗中；孟夏之月，日在昴，昏翼中，曉牽牛中；仲夏之月，日在參，昏角中，曉危中，季夏之月，日在東井，昏氐中，曉東壁中；孟秋之月，日在張，昏尾中，曉婁中；仲秋之月，日在角，昏斗中，曉畢中；季秋之月，日在角，昏牽牛中，曉東井中；孟冬之月，日在房，昏虛中，曉張中；仲冬之月，日在箕，昏營室中，旦軫中；季冬之月，日在南斗，昏奎中，曉亢中，」與戰國時，相差幾二十度。降及清代，對于中星，推測更完密，不取某宿，而取某宿中之第幾星或某宿中某星附近之若干度分。會典所載，每月每日昏旦的中星都有了。

宿名

星宿的名稱，尙書所載，僅鳥、火、昴、虛四個。詩三百篇，間亦有詠及星宿，如『定之方中』『七月流火』『嘒彼小星』『東有長庚』『西有啓明』『維南有箕維北有斗』『跂彼織女』『三星在罶』之類都是。那時的星名，已與後人所名者無甚差異。至春秋、戰國時，史佚、萇弘、子韋、裨竈、甘公、唐昧、尹皐、石申等，均以識天文著名。子韋著有司星子韋一書，見於漢書、藝文志，至今未傳。二十八宿的全稱與分野，詳見淮南子。至史記的天官書，對星宿的名稱，始有系統的記載。史記將各星宿，分作五部分。中宮紀北極、紫微、太微、天市、三垣諸星；東宮紀蒼龍七宿諸星；南宮紀朱鳥七宿諸星；西宮紀白虎七宿諸星；北宮紀玄武七宿諸星；共百餘名。歲星熒惑填星太白辰星等之行度，均有較詳的記載。漢書、天文志云：『凡天文在圖籍昭昭可知者，經星常宿中外宮凡一百八十名，積數七百八十三星，』已較史記更詳。晉書、天文志則云：『常明者百有二十四，可名者三百二十，爲星二千五百，微星之數，蓋萬一千五百二十，』較之漢人所識，增加了十餘倍。過此以後，因無望遠鏡，故少新發現。間有新見之星及忽沒之星，爲數瑣碎，不可勝記。因爲古有之星而今滅或古無而今現者有數百之多的原故。隋、丹元

子作步天歌，簡明易誦，頗爲一時所稱。元、明之際，西域、西洋天文學輸入，中國天文學也蒙其影響，所謂雙蝎白羊等十二宮及羅睺計都四餘等名稱，皆采自外國。

度次

天體茫茫，並無經界，人乃有度次之分。春秋、戰國十二次之名，左傳屢稱之。十二次者，即：壽星、大火、析木、星記、元枵、娵訾、降婁、大梁、實沈、鶉首、鶉火、鶉尾是。十二次的部位，各家所述不同。玆取班固據三統曆所述者敍之如下：自軫十二度至氐四度爲壽星，自氐五度至尾九度爲大火，自尾十度至南斗十一度爲析木，自南斗十二度至婺女七度爲星記，自婺女八度至危十五度爲元枵，自危十六度至奎四度爲娵訾，自奎五度至胃六度爲降婁，自胃七度至畢十一度爲大梁，自畢十二度至東井十五度爲實沈，自東井十六度至柳八度爲鶉首，自柳九度至張十六度爲鶉火，自張十七度至軫十一度爲鶉尾。十二次之外，尚將周天分作三百六十五度，即以地球每日公轉所生之弧爲一度，其紀法則就二十八宿首尾所占之度爲誌。洛下閎等所作渾儀，其度數如下：角十二度，元九度，氐十五度，房五度，心五度，尾十八度，箕十一度，南斗二十六度，牽牛八度，婺女十二度，虛十度，

危十七度，營室十六度，東壁九度，奎十六度，婁十二度，胃十四度，昴十一度，畢十六度，觜觿二度，參九度，東井三十三度，輿鬼四度，柳十五度，七星七度，張十八度，翼十八度，軫十七度。洛下閎等所測爲赤道度數，而日之躔度則在黃道，賈逵等乃更測之，其數與洛大殊，茲不具述。但當時推步之說未精，後僧一行等對于二十八宿之度合各有推算，亦各有不同，至明乃采西域六十分法，分三百六十度而去其五又四分之一度，至今沿之未改。

測天儀器，代有製作。相傳堯時有「璿璣玉衡」（見堯典），即渾天儀之始，但此說難於取信。周、秦之際，曆法漸明，儀器製作，想亦備具。史稱疇人散之四方，其術失傳。漢武時，洛下閎等作渾天儀，於地中轉運，以定時節，太初曆即依之而定。東漢以天象運行，與儀不符，永元十五年賈逵等，乃造太史黃道儀，於洛儀多所更正。漢末，張衡於延熹七年，更造渾儀，以四分爲一度，周一丈四尺六寸一分，史稱「夜於密室中以漏水轉之，令司之者閉戶，唱之以告靈台之觀天者，璣機所加，某星始見，某星已中，某星今沒，皆如合符。」孫、吳時，有王蕃者，以衡儀過大，賈儀過小，乃折衷其制，以三分爲一度，周丈九寸五分又四分之一。

同時有陸績，以天體爲橢圓形，更作卵形儀。六朝、宋、梁，均有新製，然無特殊異人處。唐、李淳風作表裏三重儀，外曰六合儀，上刻周天經緯度及二十八宿；中曰三辰儀，有璿璣規月遊規列宿垣度七曜所行轉；內曰四遊儀，以玄樞爲軸，象北辰及玉衡之轉運，以識晷度。較李爲後，有梁令瓚作黃道游儀，其製之精，邁越往古。其儀外刻列宿黃赤道及周天度數，注水激輪令轉，一晝夜而周天；外有二輪，綴以日月，令得運行；每天西旋一周日東行一度，月行十三度十九分之七，二十九轉有餘而日月合朔，三百六十五轉有餘而日周天；以木櫃爲地平，令儀半在地下，晦明朔望，遲速有準；立木人二於地平上，其一前置鼓以候刻，其一前置鐘以候辰；刻至則擊鼓，辰至則撞鐘；櫃中各施輪軸勾鍵，關鎖交錯，其製之巧妙，較西洋鐘表而過之。此後製作，有仿梁儀者，立七人以司七曜，十二神以司十二時，時至則出辰牌；然係因襲，不足稱述。至利瑪竇來中國，始以西洋之渾天儀及地球儀齎來。清世銅儀爲南懷仁所作，庚子之役爲德人刼去，今已歸還。

中國人之論天體者，有周髀（即蓋天）、宣夜、渾天三家，然皆以地爲中心，周髀之說，謂天如蓋笠，地如覆盂；又謂東方日中，西方夜半，西方日中，東方夜

半，似乎知地爲渾圓，但說法謂天如笠，與天文家實測不合，故後人不用。宣夜之說，不得而詳。渾天之說，則謂「天如鷄子，地如鷄子中黃」，蓋以天包地，似乎也知地圓。但後來的天文學家，對于地的部分不注意，而以天爲主體；所以渾天儀象，僅以平線代地。至利瑪竇等來中國，始介紹哥白尼的地動地圓之說。中國人因爲牠與古說相近，所以不十分反對；現代學術完全取法西洋，更不用說了。

（註一）堯典與夏小正，雖然都不是夏、商時代的典籍，但關于中星的記載，確是夏、商時的情形。因爲周代的中星，已較虞、夏時不同。如豳風之「七月流火」，呂氏春秋之「季夏之月昏火中」，那時大火中時在季夏而非仲夏。歲差之理，至晉，虞喜始發現，作僞的決不能預知。由此可知，周以前的人，對于天象也有推步。

數學

籌算　珠算

中國人的數學，起初跟着曆學走，所以曆學家大半明算，世本上也說隸首作算，容成綜而作曆。古人的算法，最初是用籌算，徵以古書所云「運籌帷幄」「持籌而算」等語，可知言算必言籌。漢後始有珠算，其法上一下四，頗與今法異。古代學者，泰半知算。漢經學家若劉歆、賈逵、馬融，均以善算聞於

周髀算經
九章算數
張邱建
劉徽
何承天
祖沖之
孫子算經
印度算學之輸入

時。惟算數古籍，如許商算術、杜忠算術等，皆不流傳。今所通行的周髀算經與九章算數，皆未見紀錄，大約爲漢人僞造。惟九章算數，爲後世言算者所祖。其術曰方田，以御田疇面積；曰粟米，以御交貿變易；曰差分，以御貴賤賦稅；曰少廣，以御積冪方圓；曰商功，以御商功積實；曰均輸，以御遠近勞費；曰盈不足（一名盈朒），以御隱見雜覺；曰方正，以御錯糅正負；曰勾股，以御高深廣遠。九章之中，可分作兩種性質：方田、少廣、商功、勾股，以物形爲主，頗類幾何、三角；粟米、差分、均輸、盈不足、方程，以算計爲主，頗類算術、代數。故後人言算，不出九章範圍。晉、張邱建精明算術，發明級數，著有算術，其中有垛積百鷄術、弧矢術等。劉徽則發明相似三角測量法，術號重差，後人演之爲海島算術。宋時，何承天、祖沖之，皆爲曆法大家而兼算學家。阿之調日法，用強弱二率；沖之求圓法，立約密二率；其算法雖均不傳，據數推知，似已知大衍天元之術。又有孫子算經者，託名孫子，實係六朝人僞造，其「物不知數」之題似爲不定方程式。唐時，對于算學，頗爲注意，設有明算科以取士，士子所習者爲孫子算經、九章、五曹、海島，張邱建、夏陽、周許、五經算術、綴術、緝古等。其時印度算學已流入中國，

九執術

秦九韶
朱世傑

隋書、經籍志中，有婆羅門算經三卷。開元六年，太史監瞿悉達，亦譯九執術，惟印法數字繁難，其術亦失傳。宋有秦九韶，著數書九章，其中大衍求一術，實即大代數。元、朱世傑，著垛積術、測海圓鏡等書，頗有發明。明代無足稱述，至利瑪竇東來，中國算學始受西洋影響，可參看本講西學東漸各節及第九講，茲不具述。

地理

古代研究地理，每每是史家的餘事。各史中多有郡國地理之志，雖於當代封域，條分縷析，羅列諸名，頗爲詳盡。但是，牠的材料，泰半取諸版籍戶冊，未能親身測驗；所以各郡國僅有其名與其屬縣，至于山川形勢，土宜物產，民情風俗，四周疆界，均蓋闕如。自唐以後，如李吉甫等所著郡縣誌，雖單獨成書，並具圖譜；而其體例，亦無大異於史。直至清、康熙時，西洋教士費隱等分赴各省測量，而後地圖稍得正確。清代之治地理學者，方能另闢蹊徑，而成今日之本國地理學。

漢代以前的地理典籍

西漢以前，言及地理的典籍，有禹貢、山海經、爾雅、淮南子、史記河渠書、周官職方等。禹貢一文，敍禹敷水土名山川之績；首述九州約略境界，與其主要湖澤江河，土壤種類，田賦等第，草木特產，夷民俗習，水運要道；次敍弱水、黑

水、河、江、淮、濟諸水源流概要；最後述甸、侯、綏、要、荒五服之制。其文雖僅一千一百餘言，非夏禹所作；而內容豐富，記載翔實，實中國最古之古地理典册。山海經託名於禹及伯益所作，殊未可信。然劉安及司馬遷均引用之，約為戰國時書；其卷帙較繁，為各文冠；首述東西南北中五山之山川神物，次海外，次大荒，次海內。其言大都怪誕不經，僅可視為神話；然不實中，亦有可信之點，如海外經中之扶桑、青丘、交脛、黑齒、大人、君子、白民、勞民諸國，近之西洋學者，已能攷證其地；又其所稱帝俊、王亥之人，王國維、羅振玉輩又以之攷證商前古史；蓋此書作者，為方士之流，耳聞海客瀛涯之談，故作神異驚人之語。其書雖可用於攷古之助，但是於地學本身價值甚少。爾雅釋地、釋邱、釋山、釋水四篇，頗與地學有關。所謂九州、五嶽、四瀆，均甚簡略；是書為訓詁之用，要不為地理而作。劉安之淮南鴻烈，內有地形訓，其言九州及各方物產，則採自禹貢、爾雅，其言海外諸國，則採自山海經，雜陰陽五行之說，失之穿鑿。周官職方篇中所云九州，與禹貢頗有出入，而體例以東西南北中九方分州，每州各舉其山鎮澤藪川浸各一，次言特產人民穀畜所宜，末述九服邦國。文較禹貢尤短，眉目清醒，則更過

之。司馬遷史記有河渠書，除述禹治水外，即言鄭國、李冰等開渠鑿堆之事，與地理無甚關係。遷之史記體例，可稱美善，而敍天官不及地理，斯爲缺憾。由上所述，可知西漢以前之地理學，猶在萌芽時代。

史書中之地理志

地理學之稍有系統較爲詳密者，當推班固之漢書、地理志。其文首引禹貢、周官之九州沿革，次序漢代一百零三郡國，臚舉一千三百一十四縣邑之名與戶口；最後敍秦、魏、韓、趙、燕、齊、宋、衞、楚、周、吳、粵十二國之歷史及其分野，以天文中之二十八宿及十二次配之，十二國下，各系以漢之郡國，並述其民情風俗，開以後各史地理志之端。漢後之郡邑沿革，自此始斑然可考。東漢時，尚有桑欽作水經，後魏酈道源爲之作注，凡四十卷。九州的江河本支源流，大體均已具備。其書至今尚爲一般學者所常稱道。酈注則更爲後人所讚美。漢以後之史籍，多仿班書之例，泰半有州郡郡國地理等志，於敍建制沿革之外，即列所隸縣名及戶口。惟歐陽修之新五代史，比較十國五代之州郡彙成一表，頗見精要，其餘無足述者。

一統志的發軔與完成

一統志之成爲專門書籍，發創於南北朝三國以後，學者競爲地方圖志；如譙周

之三巴記。潘岳之關中記、陸機之洛陽記、鄧行儀之東都記、薛寘之西京記、張勃之吳地記、郭仲彥之雍州記等，陸澄彙集是項書籍，爲地理書凡一百五十卷，集古代地理書之大成，惜其書遺逸殆盡，僅於隋書經籍志能致其目錄而已。方志既盛行，一統志亦隨而爲各代所重，闞駰有十三州志，顧野王有輿地志，任昉有地記，皆卷佚甚繁。虞茂有隋區宇圖志，凡一百二十八卷，郎蔚之有隋諸州經集，凡一百卷，此數書，今亦遺亡。

現存的一統志最古者，爲元和郡縣志，爲唐李吉甫所撰，凡十卷。起自京兆府，終於隴右道，共四十七鎮。每鎮皆具圖，冠於敍事之前；次則敍各鎮所屬，體例略似各州郡志。宋代則有太平寰宇記，爲樂史所撰，凡一百九十三卷，始於東京，終於四裔。又有元豐九域志，爲王存所撰，其書於一州之內，首敍州封，次及旁郡，總二十三路、四京府、十次府、三百四十二州、三十七軍、四監、一千二百三十五縣，各述建置沿革及山川名勝。南宋時，有方輿勝覽，爲祝穆所撰，凡七十卷，分敍十七路，各係所屬府州軍於下，而以南宋首都行在臨安爲首，所述亦僅南宋疆域，體例亦無大異於元和、元豐。元代疆域遼闊，藩屬且及歐洲，有大元一

地方誌與遊記

統志，不著撰人名氏，共一千卷，篇帙之繁，爲古今冠，惜其書今已散逸。永樂大典中雖存其一部，然已不成片段。明代有大明一統志，爲李賢等所撰，內容多襲元之舊，頗多舛謬。清代有大清一統志，爲徐乾學、閻百詩等所撰，初爲三百四十二卷，乾隆中葉，即平準部、金川，西域版圖大增，乃廣爲五百卷。首敍各行省府縣之沿革，每省各有分圖，次述外藩，次述朝貢各國，歐洲諸地，亦列於朝貢國之內；其述本部各省，尙無大誤，言及異域，則殊疏闊。歷代一統志之沿革，大略如此。

一統志之外，各地復有分志，其源始於華陽國志及三巴記。自此以後，方志並作，前已舉其要者。全國各省各府各縣，幾無縣無志，名目之繁，難於殫述。其他名勝山川，亦有志乘。最古者則有三輔黃圖、洛陽伽藍記之屬。至今則叢林古刹名山大川稍涉名勝者，莫不有志，亦不能具述。再有私人記遊之屬，如杜環經行記等，皆記其耳目所及，後世流爲文藝品。柳宗元即以遊記聞於時。故於地理無多裨補。惟明末有徐宏祖者，以遊爲癖，曾由浙入閩、粵、贛、湘、桂，至雲南，窮金沙江，至星宿海，著有徐霞客遊記一書，於西南山脈川源，平鋪直敍，皆其親身閱歷，

不同體道，故有功於地理頗鉅。

異域志的萌芽

異域地志，山海經、淮南鴻烈均有紀載，惟皆海客談瀛，不實不盡。史記為匈奴大宛等立傳，後世修史者因之，皆有四夷傳之作，所紀雖近事實，亦多耳食道聽，訛傳錯脫。專記異域之事者，六朝有楊孚之交州異物志、朱應之扶南異物志，沈瑩有臨海水土異物志，沈懷遠有南越志，宋雲有魏國以西十一國事，裴矩有高麗風俗，常駿有赤土國記，王玄策有中天竺國行記，釋智猛有外國傳，釋清盛有歷國傳，釋法顯有佛國記；無著人名字者，有日南傳、林邑國記、眞臘國事、奉使高麗記、西域道里記、男女二國傳、突厥所書風俗事諸書，今除法顯之佛國記外，多已失傳。唐有釋玄奘之大唐西域記，記所經行西域諸國，流傳至今，其所敍多親身所歷，頗為詳贍，間亦多神話存於其間。

現存異域志之著者

現存典籍之記異域地理山川風俗者，宋代有徐兢之宣和奉使高麗圖。徐在高麗數年，熟悉該國之事，所記頗為近實。趙汝适有諸蕃志，趙氏為市舶司，所紀南洋及印度波斯等處事，其材料多聞諸海賈，半可信，半為神話。朱輔有溪蠻叢笑，則紀五溪蠻之習俗。元代有周達觀之眞臘風土記，周氏曾留暹邏三年，所記之事，凡

四十則。汪大淵有島事志略，汪為江西、吉安人，曾隨賈客泛海，親歷數十國，一一紀其山川險要方域疆界物產人民，較諸趙氏之諸蕃志則勝多許。邱處機有長春真人西遊記。邱為道士，奉元世祖之召西行，歷記所見，是與法顯玄奘之作媲美。明代有張燮之東西洋考，其內容分八項：一為西洋考，紀十五國，附四國；二為東洋考，凡七國，附十二國；以上各國，皆與明互市者；三為外紀考，敘日本與紅毛番（即葡萄牙），日本倭寇在明為患海濱，與明國交幾絕，而紅毛遠在泰西，對明亦無朝貢；四為稅餉考，紀互市關稅之事；五為舟師考，紀航海方向里程；六為稅璫考，紀明宦官勾通外國及舞弊情形；七為藝文考；八為逸事考；是書成於鄭和七下西洋之後，故其紀亦翔實。馬觀則有瀛涯紀勝，馬曾隨鄭和七赴南洋，親歷二十餘國，對當地人情風俗道里山川，均曾加考察，故其書與汪氏之島事志略為尤詳。同時，鞏珍亦曾隨鄭和出使，著有西洋番國志，所紀二十國，與馬書互有短長。此外有錢古訓之百夷傳，紀雲南、緬甸間擺夷之事；張洪有南夷書，董越有朝鮮雜志，薛俊有日本考略，鄭名曾有日本圖說、朝鮮圖說、琉球圖說、安南圖說等書，皆足為治地理學史者之參考。至明末西洋數士來華，艾儒略獻職方外紀，於是歐羅巴、

清代學儒的地理學

亞細亞等五洲之名，始見於華字典籍；今日國外地理之學，亦由此而漸萌。

清代諸儒，崇尙樸學，又逢西洋教士齎地圖新說來華之後，對於地理學頗能實事求是。若顧炎武遍歷國中各地，所著天下郡國利病書，雖未完成，亦有卓識。次則有徐星伯之新疆識略及西域水道志。徐氏因罪謫戍西域，遍歷各地，繪其道里遠近山川形勢，並詳詢土人，得其習俗物產，無一語虛泛，中國紀西域之書籍，未能出其右者。次有魏源著海國圖志、俄羅斯朝聘記、元代西域考諸書，爲國人治西洋地理之先驅，其識亦卓絕。其他治域外地理學者，若蔡汝賢有東西夷圖記，嶺海異聞，李言恭有日本考，張石洲有蒙古遊牧記，何源船有朔方備乘，洪亮吉有西夏國志，各有所長，較宋、明人爲進步。

沿革地理學

專治地理沿革者，六朝、京柏璠有春秋土地名；隋書經籍志有古今地譜，不著撰人姓氏；今皆失傳。現今書籍之最古者，有歐陽忞之輿地廣記，其前四卷，皆敍歷朝疆域沿革。歷代地理沿革圖，題蘇軾作，始自帝嚳，終於宋代，爲圖四十有四。明人有今古輿地圖，不著撰者姓名，凡五十卷，各有圖冠其端，以墨書明代郡縣名，而以五色筆書歷朝疆域名稱；內分區域總要、歷代山名、歷代水名展次分

野、列國分野、天象分野、山河兩界。書雖不精，規模已具。清初、有朱約淳之閱史津要，內有歷代疆域圖十一，割據圖八，省會圖千七九，邊圖十一，鎮蕃圖二，羈蠻圖三，漕河海運圖一，黃河圖一，域外圖九，天文圖一，亦頗精審。其最著名者，則有胡渭之禹貢錐指，顧祖禹之讀史方輿紀要，二人皆長於考證，能正前人之失，此外，若錢邦憲之歷代輿地徵信編，李兆洛之歷代地理沿革圖，亦有聞於世。李氏作圖，以經緯變紀里程，已開近世沿革圖之端。

歷代圖籍摘要

地理學，於紀載山川物產民俗之外，最要者爲圖。圖之起源，渺不可考。管子地圖篇有「凡兵之道，必先審之地圖」之語，且言水名山道谷徑川陵陸丘及道里遠近城郭大小名邑廢邑等事，則當時於地圖，似已能詳其要。燕軻以督亢地圖褱七首以刺秦王，尤足見戰國時各國皆有詳明地圖，惜秦、漢以前之物，遺佚已久。隋、唐經籍志所餘之洛陽圖、閩州圖、隋區宇圖、長安四年十道圖、開元三年十道圖、劍南地圖等，今亦失傳。現存之古籍，若元和郡縣志、太平寰宇記、奉史高麗圖等書，今多記存圖逸；有圖各書，其圖亦爲疏略；山川方位，每以意爲之，不甚正確；其記里程，以二百里爲一格者，亦非實測。自艾儒略獻職方外紀、南懷仁獻坤輿圖

却早已平靜無事。這個平靜期間，有一百多年，生產的增加，已經超過明末清初之上，隨而國庫的儲蓄也日益增加。在這期間，聖祖時曾開博學鴻詞科，以羅致逸民；世宗時編輯古今圖書集成，以網羅學者；高宗時除開博學鴻詞科，又開四庫全書館，全國一班績學之士，網羅殆盡。這樣一來，所謂樸學自然隨着要發達起來。——以上所述，便是清代樸學特盛的原因。

清代經學凡三變

清代樸學特盛的原因已經說過了，進而要說明清代學術變遷的大勢。

皮錫瑞經學歷史說『國朝經學凡三變：國初漢學方萌芽，皆以宋學爲根柢，不分門戶，各取所長，是爲漢、宋兼採之學；乾隆以後，許、鄭之學大明，治宋學者，說經皆主實證，不空談義理，是爲專門漢學；嘉、道以後，又由許、鄭之學，導源而上，易宗虞氏以求孟義，書宗伏生、歐陽、夏侯，詩宗魯、齊、韓三家，春秋宗公、穀二傳。漢十四博士今文說，自魏、晉淪亡千餘年，至今日而復明，實能述伏、董之遺文，尋武、宣之絕跡，是爲西漢今文之學。』——皮氏這段話，把清代經學的變遷說得頗扼要；友人周予同作經今古文學，引申梁啓超之說（註二），却較皮氏更爲清楚。他說：『清初學術界承晚明王學極盛之後，學者束書不觀，游

談無根，於是顧炎武等起而矯之，大唱「舍經學無理學」之說。那時漢學初萌芽，大抵以宋學爲根柢，而不分門戶，各取所長，可以說是漢、宋兼采之學，也可以說自明復於宋而漸及於漢、唐。這是第一期。乾隆以後，惠棟戴震等崛出，「爲經學而治經學」之風大昌。說經主實證，不空談義理，於是家誦許、鄭，而菲薄程、朱。這可以說是專門漢學，也可以說是自宋而復於東漢。這是第二期。嘉慶、道光以後，由許、鄭之學導源而上，詩宗三家而斥毛氏，書宗伏生、歐陽、夏侯而去古文，禮宗儀禮而毀周官，易宗虞氏以求孟義，春秋宗公羊而排左氏，西漢十四博士之說至是復明。這可以說是西漢今文學的復興，也可以說是自東漢復於西漢，這是第三期。光緒末年，康有爲作孔子改制考，說先秦諸子都是「託古改制」，經皆孔子所作，堯、舜皆孔子依託，於是諸子學大興，其影響直及於現代之古史研究者。……這可以說自西漢復於周、秦，也可以說是超經傳之諸子的研究。這是第四期。」——以上便是清代學術變遷的大勢。

樸學的啓蒙時期

本講所要說的，只是周氏所說的第一期及第二期，即是樸學的啓蒙時期與成熟時期，至于第三期及第四期，即今文學運動，則留到第十一

記，始以經緯幾繪里程方位；法優於前人。清、聖祖知昔時地圖之缺，乃使教士費隱等，分赴陝、甘、雲、貴各省及蒙，回各地，實地測量，由費隱總其成，繪成全國總圖及各省分圖，名爲皇輿全覽圖，爲中國實測地圖之始。至今除參謀部曾一度草率測量各省外，書坊出版之地圖，尙無十分正確者。

第十講 樸學

概論

這裏所講的樸學，是專指清代經學的正統派而言，即專指清代經學的古文家而言。清代樸學的特盛，並不是偶然的，而自有其存在根據。

第一，是由於王學的反動：明代王學遍天下的時候，學者都尚空談而不務實學，顧炎武竟謂明代之亡實由於此，其言曰：『劉石亂華，本於清談之流禍，人人知之。孰知今日之清談，有甚於前代者。昔之清談，談老、莊；今之清談，談孔、孟；未得其精而已遺其粗，未究其本而先辭其末。不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論政論學之大端一切不問，而曰一貫，曰無言，以明心見性之空言，代修己治人之實學。股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂。昔王衍妙善玄言，自比子貢。及爲石勒所殺，將死，顧而言曰：「吾曹雖不如古人，向若不祖尚浮虛，以匡天下，猶可不至今日。」今之君子，得不有愧乎其言。』炎武又曰：『以一人戮力而易天下，其流風至於百有餘年之久者，古有之矣：王夷甫之清談，王介甫之新說，其在今日，則王伯安之良知是也。孟子曰：「天下之生久矣，一治一亂，」

撥亂世、反諸正，豈不在後賢乎？』（以上日知錄）他如王夫之、朱舜水等莫不排斥王學，黃宗羲雖不排斥王學，亦力矯王學的空疏；至於顏元，則不但攻擊王學，而且直攻程、朱。清初諸儒，受了國破家亡的痛苦，因之這樣熱烈地反對王學的空疏，其反動，自然地要走到實學一方面去，而炎武學問的篤實，更是清代樸學的鼻祖。第二，是由政治的影響：清初諸儒，如黃宗羲、顧炎武都抱有恢復明室之志，並且屢謀舉義不成，後來清朝政局穩定，他們反清運動，更無法進行。在這種情形之下，他們就只好做些實事求是的學問工夫，以備他日的應用。顧炎武的究心地理與音學，黃宗羲與王夫之的着重史學，顏元的注意實踐，雖各人所取途徑不同，但都不出『學以致用』這種精神。但是自聖祖、世宗、高宗三朝屢興文字之獄以後，（註一）法網之密，達於極點；學者處在這種高壓之下，也就只好在故紙堆中去討生活；而所謂『故紙』又只有行世久遠的經書爲可寶貴，這樣一來，所以學者的精力，更集中在經書上面。不過愈在故紙堆中討生活，清初諸儒『學以致用』的精神就愈加減少，結果竟成爲盛極一時專重訓詁名物的樸學。第三，由於經濟的影響：自從三藩平定以後，聖祖、世宗、高宗三朝，雖屢次用兵邊徼，但中國本部，

講再說。現在先講樸學的啓蒙時期。這時期的大師，有顧炎武、閻若璩、胡渭三人，分述如次：

顧炎武

（一）崑山、顧炎武　上面說過：炎武是反對王學最力的人；但他對于程、朱，卽對於宋學，却不攻擊，所以他說：「由朱子之言，以逮乎聖人下學之旨。」（亭林文集下學指南序）他既反對王學的「束書不觀，游談無根」，所以他大唱「舍經學無理學」之說（註三）。他這種見解，便是淸代樸學的先聲。而他治學的方法着重於創造與博證，則更爲淸代樸學奠立一個強固的基礎；所以他能當一代開派宗師之名。所著日知錄與音樂五書，爲考據典制之作，很影響於後學。

閻若璩

（二）太原、閻若璩　若璩著尙書古文疏證，專辨東晉晚出的古文尙書及同時出現的孔安國尙書傳爲僞書。疑古文尙書爲僞書者，始於宋吳棫朱熹，繼之者有元吳澄、明歸有光，然皆有所畏憚，不敢斷定；自若璩出，才確定這書爲僞書。這書千餘年來，學者都視爲神聖不可侵犯而無敢議其爲僞者，自若璩力辨其爲僞，於是這書的神聖地位因之動搖；學者受此刺戟，對於一切經義經文遂頓起疑惑，而一切經義經文，也就成爲可以硏究的對象了。

胡渭

（三）德清、胡渭　胡氏著易圖明辨，辨宋邵雍所傳河洛圖書非羲、文、周、孔、所用，而與易義無關。他以易還諸羲、文、周、孔，以圖還諸邵雍、陳摶，明孔學自孔學，宋學自宋學；由是宋學所憑藉的河洛圖書遂失其支配學者心理的勢力，而以陰陽五行說經說理的異說亦因之廓清。這樣一來，學者才知道欲求孔子所謂眞理，除宋人所用方法外，尚別有途徑。他又著禹貢錐指，指摘漢僞孔安國注疏、唐孔穎達疏及宋蔡沈集傳於地理上的疏舛；又博考羣書，以辨九州山川形勢及古今郡國分合異同。胡氏此書，也引起學者懷疑的精神。

總之：清代樸學，實由顧、閻、胡三人開其端。而閻書專据康成以折僞孔，胡著禹貢錐指多引鄭注及說文以正孔疏、蔡傳，則更喚起一代樸學家崇拜許、鄭的心理。他如毛奇齡的大學知本圖說、中庸說、論語稽求篇，則更直攻程、朱，與後此清儒所治諸學頗有關係；而姚際恆的古今僞書考，其懷疑精神亦頗影響於後學。

※　※　※　※

以上所述顧、閻、胡三人，均係樸學啓蒙時期的主要人物；然當時王學勢力業已衰落，而新學派如樸學者又未正式樹立，學術思想界既無定於一尊之弊，故自由

研究的精神特證；不過因爲承明季王學空疏之後，所以各人研究領域雖不同，但大致都傾向於『學以致用』的精神。現在就當時學者中其學術思想有影響於後代者的幾位，分述如次：

（一）餘姚、黃宗羲　宗羲少受學於劉宗周，雖不反對王學，然亦力矯王學空疏之弊。惟其如此，所以他特重經學與史學；全祖望梨洲先生神道碑言之甚詳：『忠端之被逮也，謂公曰：「學者不可不通知史事，可讀獻徵錄。」公遂自明十三朝實錄，上溯二十一史，靡不究心而歸宿於諸儒。既求經，則旁求之九流百家，於書無所不窺者。公謂明人講學，襲語錄之糟粕，不以六經爲根柢，束書而從事於游談；故受業者必先窮經，經術所以經世，方不爲迂儒之學；故兼令讀史。又謂讀書不多，無以證斯理之變化，多而不求於心，則爲俗學。故凡受公之教者，不墮講學之流弊。』我們由這段話，便知宗羲之特重史學；梁啓超說他是一代史學之祖，誠非過譽。他所著明儒學案，爲中國有學術史之始。他又深痛專制君王的毒害，故其所著明夷待訪錄、原君、原臣、原法諸篇均顯露民權主義的思想，晚清梁啓超、譚嗣同倡民權共和之說，很受他的影響。

王夫之

（二）衡陽、王夫之　夫之僻處深山，其學無所師承。他力攻王學，其言曰：『侮聖人之言，小人之大惡也；……姚江之學，橫拈聖言之近似者，摘一字一句以爲要妙，竄入其禪宗，尤爲無忌憚之至。』（俟解）他對於宋學，提倡關學，其言曰：『張子之學，上承孔、孟，如皎日麗天，無幽不燭。惜其門人未有殆庶者。曾不逮邵康節之數學。是以不百年而異說興。』（張子正蒙注序）他於天理人欲之辨，有獨到的見解，其言曰：『天理即在人欲之中，無人欲則天理亦無從發現。』（正蒙注）後此戴震思想，多由此衍出。而晚清譚嗣同，亦多受他的影響。他所著黃書、噩夢，言黃帝爲吾族之祖，指陳民生利弊甚切；他又長於史論，所著讀通鑑論、宋論，辨夷夏之防，明民權之理，都有特見；惜以後其學不昌。

顏元

（三）博野、顏元　顏元之學，重實行而惡空談；他不但反對宋學，而且反對漢學，其言曰：『昔者孔子沒而諸子分傳。楊、墨、莊、列乘間而起，鼓其詖說。祖龍遂廢井田封建，焚書坑儒。使吾儒經世之大法，大學之制，淪胥以亡。兩漢起而治尚雜霸，儒者徒拾遺經爲訓傳，而聖學之體用殘缺莫振。浸淫於魏、晉、隋、唐，訓詁日繁，佛、老互扇，清談詞章，譁然四起。禍積而至五季，百氏學術，一

歸兵農。堯、舜、周、孔之道，更孰從而問之乎？宋代當舉世憒憒罔知所向之時，而周子獨出，以其傳於禪僧壽崖道士陳摶者，雜入儒道，繪圖著書，創開一宗。程、朱、陸、王皆奉之，相率靜坐頓悟，驗喜怒哀樂未發時氣象，曰：以不觀觀之。暗中二氏之奸詭，而明明德之實功溺矣。相率讀講註釋，合清清訓詁爲一堂，而習行禮樂兵農之功廢，所謂親民者無其具矣；又何止至善之可言乎？以故於堯、舜三事之事，周、孔三物之物，偭矩而趨。而古大學教人之法，秦人強使之亡而不能盡者，潛好暗易，而消亡遂不知所底矣。生民之禍，倍甚晉、唐。道法遂湮，人才寥落。莫謂虞、夏、商、周之文物，盡滅其迹；雖兩漢英雄之幹才，賢守令之政務，亦莫及焉。而語錄恣其張皇，傳贊肆其粉飾，竟若左右虞、周頡頏孔、孟者。試觀後世之國學鄉學，尚有古大學學習之物否？試觀兩宋及今五百年，學人尚行禹、益、孔、顏之實事否？徒空言相續，紙上加紙。而靜坐語錄中有學，小學大學中無學矣；審卷兩廡中有儒，小學大學中無儒矣。」（習齋餘記大學辨業序）他既薄宋、明之學，又惡漢、唐之訓詁注疏，然則他究以何學學教人呢？他以爲『堯、舜之道在六府三事，周公教士以三物，孔子以四教，非主靜專誦讀流爲禪宗俗學者

所可託。於是著存學、存性、存治、存人四編以立教，名其居曰習齋。帥門弟子行孝弟，存忠信，日習禮、習樂、習射、習、書數，究兵農水火諸學，堂上琴、竽、弓、矢、籌、管森列。」（戴望顏氏學記顏元傳）由此看來，可見顏元只是教人實踐，教人做事，所以他說：『生存一日，當爲生民辦事一日。』（年譜卷下）他有弟子李塨、王源，均能實踐其教；然以清室法網日密，其實行精神，又爲當局所忌，故其學不久中絕。

唐甄

（四）達州、唐甄　唐甄有潛書九十七篇。他稱道陽明，而自比孟子；因爲唐氏之學，自陽明而入，而陽明言良知又出於孟子。惟其宗孟，所以抑尊，其言曰：『聖人定尊卑之分，將使順而率之，非使亢而違之。爲上易驕，爲下易諛，君日益尊，臣日益卑。是以人君之賤視其臣民，如犬馬蟲蟻之不類於我，賢人退，治道遠矣。太山之高，非金玉丹靑也，皆土也。江海之大，非甘露醴泉也，皆水也。天子之尊，非天帝大神也，皆人也。是以堯、舜之爲君，茅茨不剪，飯以土簋，飲以土杯。雖貴爲天子，制御海內，其甘菲食，暖粗衣，就好辟惡，無異於野處也，無不與民同情也。』（潛書抑尊）他注重治世之術，而其言治，則歸於上下平均；其言

曰：『天地之道故平，平則各得其所；及其不平也，此厚則彼薄，此樂則彼憂。……王公之家，一宴之味，費上農一歲之穫，猶食之而不甘。吳西之民，非凶歲，爲饘粥，雜以荍稈之灰。無食者見之，以爲是天下之美味也。人之生也，無不同也；今若此，不平甚矣。提衡者，權重於物則墜；負擔者，前重於後則傾；不平故也。是以舜、禹之有天下也，惡衣菲食，不敢自恣；豈所嗜之異於人哉？懼其不平以傾天下也。』（潛書大命）因爲他這樣主張，所以在室語篇中，竟斥自秦以來的帝王爲賊，而在省官篇中又說官多害民。他既注重事功，從而他就認定只有治世者才叫做儒，其言曰：『老養生，釋明死，儒治世。三者各異，不可相通。合之者誣，校是非者愚。』（潛書性功）他著書，不肯一字襲古，其言曰：『言，我之言也；名，我世所稱之名也。今人作述，必襲古人之文；官爵郡縣，必反今世之名，何其猥而悖也。』（王聞遠唐圃亭先生行略所引）

（五）天門、胡承諾　承諾有釋志六十篇，又自敍一篇。其學以宋儒爲依歸，務實務平，不離事而言理，其古制篇論古封建井田的興廢，很可以看出他這種精神，其言曰：『雖有三代之良法，不可行於今者，千百年之後，制度不相近也。雖

有漢、唐之良法，不可行於今者，千百年之後，利病不相因也。居今而欲善治，亦取制度相近利病相因者，損益用焉已爾。」他這樣言損益，足見他不是個泥古的人，而和陸生枏、呂留良一班人不同。

梅文鼎

（六）宣城、梅文鼎　文鼎為清代天算學開山之祖。有勿菴歷算全書二十九種，凡七十四卷。其孫穀成亦精算學。同時，吳江王錫闡亦通天算，有曉菴新法六卷，文鼎治天算，不分中西，均能取其所長，而無主奴之見；清代經師多治算學，文鼎之功不小。

劉獻廷

（七）大興、劉獻廷　獻廷精地理學，喜遊歷，親覽山川形勢，以證所學。又長於音韻學，著新韻譜，惜其書不傳；惟全祖望劉繼莊傳中記其崖略，今注音字母，卽採其成法不少。

以上諸人，其學術思想都有獨到處。他如餘姚朱之瑜（有舜水文集），則以其講學日本，日本受其影響很深，而中國反無所聞。又如太原傅山，則以任俠聞，信老、莊之學。他們兩個人，都與後此學術無關，故略而不述。至為宋、明理學守壘者，則有以下數人：

(一)容城、孫奇逢以陽明和通程、朱講學於北方；

(二)太倉、陸世儀以紫陽和通陸、王講學於南方；

(三)平湖、陸隴其一主程、朱，力攻陽明；

(四)桐鄉、張履祥雖師宗周，而得力於紫陽，其學看重於治生。曰：「能治生則能無求於人；無求於人則廉恥可立，禮義可行；」

(五)盩厔、李顒，其學雖得力於自己，而一宗陸、王家法，又力補王學之失，曰：『明道存心以爲體，經世宰物以爲用；』（答顧炎武書）又曰：「理學經濟，原相表裏；」（答許學憲書）

總觀以上五人，雖仍守理學殘壘，然已由明而返於宋：不過他們個人道德都很好，所以能夠斤斤自守，較之以後挈理學去逢迎時主的大官們却要高尚得多了：

（註一）聖祖時有莊廷鑨之獄與戴名世之獄，世宗時有査嗣庭之獄、謝濟世之獄、陸生柟之獄與呂留良之獄，高宗時有胡中藻之獄、王錫侯之獄、徐述夔之獄與沈德潛之獄。

（註二）見梁著清代學術概論十三頁，又新民叢報中國學術思想變遷之大

勢第八章，亦可參看。

（註三）全祖望亭林先生神道表：『而於學無所不窺，晚益篤志六經，謂古今安得所謂別有理學者，經學即理學也，自有舍經學以言理學者，而邪說以起，不知舍經學，則其所謂理學者禪學也。』

樸學的成熟時期

以上所講，爲樸學的啟蒙時期，那時漢學的壁壘尙未建立，說經還是漢、宋兼采。乾隆（高宗年號，從一七三六年至一七九五年，）以後，才正式進到樸學的成熟時期。促成這種機運的原因，如前所述，固屬是：（一）顧、閻、胡爲之先導，（二）政局穩定，生活安全，使學者有餘裕以自厲其學，（三）法網日密，使學者不得不在故紙堆中討生活；但是，還有兩點，也是促成這種機運的原因：

促成樸學成熟的原因

第一，外來的研究方法：自明季利瑪竇等輸入西學於中國以後，學問研究方法上生一種外來的變化；其初只有治天算學的人運用這種方法，到了這個時候就把牠運用到別的方面去了；所以近人謂他們治學的方法，合於西洋科學的精神（註一）；

第二，達官要人的提倡與維護：當時達官要人如阮元（註二）紀昀（註三）畢沅

(註四)等，大都傾心樸學，盡提倡與維護之力。

成熟時期的代表人物，爲惠棟、戴震、段玉裁、王念孫、王引之，而惠爲吳派首領，戴爲皖派鼻祖，今分述之如下：

(一)吳派：吳縣、惠棟，世傳經學；周惕、士奇，雖宗漢詁，然有時仍以空言說經，至棟始弘布漢學，而漢學的門戶因之建立。棟有九經古義、易漢學、周易述、左傳補注諸書，其九經古義首述云：「……漢經師之說，立於學官，與經並行，……古字古言，非經師不能辨，……是故古訓不可改也，經師不可廢也。」我們看到他這幾句話，便知道他的篤執古訓，所以梁啓超以「凡古必眞，凡漢皆好」八個字概括惠派的治學方法。——這一派可以說是純粹的漢學，而與皖派不同。

棟弟子最著者有：吳縣、江聲，著尚書集注音疏、六書說；吳縣、余蕭客，著古經解鈎沈。蕭客弟子有甘泉、江藩，著漢學師承記，推棟爲斯學正統。嘉定、王鳴盛與同鄉錢大昕，也都受學於惠棟，而以史學聞於世。江都、汪中亦傾向惠派，有廣陵通典、周官徵文、左氏春秋釋疑諸書，而述學內外篇尤爲有名。

(二)皖派：皖派鼻祖爲休寧、戴震，而震受學於婺源、江永。震治學方法，與

惠棟相異，震主精審有識斷，棟則淹博而篤執古訓。他說：『學者當不以人蔽己，不以己自蔽；』（東原文集、答鄭用牧書）錢大昕說他『實事求是，不主一家；』（潛揅堂集、戴震傳）余廷燦說他『有一字不準六書，一字解不通貫羣經，卽無稽者不信，不信必反復參證而後卽安，以故胸中所得，皆破出傳注重圍：』（戴東原先生事略）——觀此足見戴氏治學方法，深合於近代科學的精神，所以劉光漢戴震傳說：『先生之學，先立科條，以審思明辨爲歸。凡治一學，著一書，必參互考驗，曲證旁通，博徵其材，約守其例。復能好學深思，實事求是，會通古說，不尙墨守。』後此樸學之所以光大，完全是受了他這種治學方法的影響。——這一派可以稱爲樸學。

戴氏著述宏富，其最著者有毛鄭詩考正、攷工記圖、孟子字義疏證、方言疏證、原善、原象、勾股割圜記、策算、聲韻考、聲類表、儀禮正誤、爾雅文字考、古曆考、曆問、續天文略、水地記、校水經注及直隸河渠書等，而孟子字義疏證，則爲戴氏哲學的著作。他這種哲學，很得力於王夫之所謂『天理卽在人欲之中，無人欲則天理亦無從發現』這兩句話。原來宋儒把欲與理與性視爲兩種東西；戴氏

却視欲與理與性爲同物。所以他說：「記曰：「飲食男女，人之大欲存焉；」聖人治天下，體民之情，遂民之欲，而王道備。人知老、莊、釋氏異於聖人，聞其無欲之說，猶未之信也；於宋儒則信以爲同於聖人。理欲之分，人人能言之；故今之治人者，視古聖賢體民之情遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措之意，不足爲怪。及其責以理也，不難舉曠世之高節著於義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順；卑者、幼者、賤者以理爭，雖得謂之逆。於是下之人不能以天下之同情天下所同欲達之於上，上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者；死於理，其誰憐之？」又曰：「古聖賢所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知；而後儒以爲如有別物焉湊泊附著以爲性，由釋雜乎老、釋，終昧於孔、孟之言故也。」（以上見孟子字義疏證）他這些話的根本意思，就是要人人各得其情，各遂其欲，而勿悖於道義；欲以外更無所謂仁義禮智，更無所謂理。他這種人生哲學，着重在『欲遂其生』四個字上，所以他又說：「人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁實始於欲遂其生之心，使其無此欲，必無不仁矣。然

樸學啓蒙時期與成熟時期之異點

使其無此欲，則於天下之人生道窮促，亦將漠然視之；己不必遂其生而遂人之生，無是情也。』（孟子字義疏證）總括一句，就是以遂人之欲達人之情爲『遂其生亦遂人之生』的方法，以『遂其生亦遂人之生』爲解決人生問題的指針。戴氏人生哲學的大意，盡在於此。

戴氏後學，名家輩出，今分述之如下：

（一）金壇、段玉裁，講求古義，深於小學，著述很多，而以說文解字注，六書音韻表、詩經小學錄爲尤著。

（二）高郵、王念孫，親受學於戴氏，精訓詁，著有廣雅疏證及讀書雜誌。其子引之，亦精訓詁，著有經義述聞與經傳釋詞。

玉裁、念孫、引之並戴氏，爲樸學的中堅人物，故世稱戴、段、二王。他如治數學者有汪萊，治韻學者有洪榜，治三禮者有金榜、胡匡衷、凌廷堪；而任大椿、盧文弨、孔廣森輩，亦莫不師戴。——戴學之盛，可謂達於極點。

以上述樸學的成熟時期竟，進而請言樸學啓蒙時期與樸學成熟時期的異點：

（一）啓蒙時期對於宋學，僅攻擊其一部分，而仍因襲其一部分；成熟時期，則

置宋學於不顧；

（二）啓蒙時期學者均抱有「學以致用」的精神，成熟時期的學者，則爲經學而治經學，爲考證而考證；

（三）啓蒙時期的考證學，不過粗引端緒，僅居一部分勢力；成熟時期則佔學術界全領域，而日益精密。

※　※　※　※

彭紹升
汪縉
羅有高

在這樸學獨占時期，其他學術思想，幾無立足的餘地；但是，在這時期中，依舊有幾個學者肆力於他種學問。今分述於後：

（一）吳縣、彭紹升、休寧、汪縉、瑞金、羅有高　三人都是在樸學獨占時期，以和會儒、釋，而獨樹一幟者。彭有二林居集，汪有汪子文錄，羅有尊聞居士集。三人之學，最相契合，要皆華梵交融，禪淨並重；蓋不但空言參悟，而且力事行持；這與宋儒糅雜佛說只談明心見性而不發願往生者大有分別。

洪亮吉

（二）陽湖、洪亮吉　亮吉亦治經學，亦治史學，有詩文集六十四卷，意言二十篇。他於清代盛世，亟言生計之學，其言曰：「人未有不樂爲治平之民者也，人

未有不樂爲治平旣久之民者也。治平至百餘年，可謂久矣。然言其戶口，則視三十年以前，增五倍焉；視六十年以前，增十倍焉；視百年百數十年以前，不啻增二十倍焉。試以一家計之：高曾之時，有屋十間，有田一頃；身一人，娶婦後不過二人；以二人居屋十間，食田一頃，寬然有餘矣。以一人生三子計之，至子之世，而父子四人；各娶婦，卽有八人。八人卽不能無傭作之助，是不下十人矣。以十人而居屋十間，食田一頃，吾知其居僅僅足，食亦僅僅足也。子又生孫，孫又娶婦。其間衰老者或有代謝，然已不下二十餘人。以二十餘人，而居屋十間，食田一頃，卽量腹而食，度足而居，吾以知其必不敷矣。又自此而曾焉，自此而玄焉，視高曾時，口已不下五六十倍。是高曾時爲一戶者，至曾玄時不分至十戶不止。其間有戶口消落之家，卽有丁男繁衍之族，勢亦足以相敵。或者曰：高曾之時，隙地未盡闢，閒廛未盡居也。然亦不過增一倍而止矣，或增三倍五倍而止矣。而戶口則增至十倍二十倍，是田與屋之數，常處其不足；而戶與口之數，常處其有餘也。又況有兼併之家，一人據百人之屋，一戶占百戶之田；何怪乎遭風雨霜露飢寒顚踣而死者之比比乎？曰：天地有法乎？曰：水旱疾疫，卽天地調劑之法也。然民之遭水旱疾

疫而不幸者，不過十之一二矣。曰：君相有法乎？曰：使野無閑田，民無剩力。疆土之新闢者，移種民以居之；賦稅之繁重者，酌今昔而減之。禁其浮靡，抑其兼併，遇有水旱疾疫，則開倉廩悉府庫以賑之。如是而已。是亦君相調劑之法也。要之：治平之久，天地不能不生人；而天地之所以養人者，原不過此數也；治平之久，君相亦不能使人不生；而君相之所以為民計者，亦不過前此數法也。然一家之中，有子弟十人，其不率者，常有一二。又況天下之廣，其游惰不事者，何能一一遵上之約束乎？一人之居，以供十人已不足；何況供百人乎？一人之食，以供十人已不足；何況供百人乎？此吾所以為治平之民慮也。」（意言治平篇）——他這見解，韓非子五蠹篇上早就說過了，不過生在盛時，人人都在歌舞昇平的時候，而能深慮於民生問題，卻是當時不可多得之士。

他如李汝珍著鏡花緣，俞正燮著癸巳類稿，其中多討論婦女問題的地方，頗有可觀，不過不為當時人士所重視罷了。

（註一）梁著清代學術概論：「吾嘗研察其治學方法：第一曰注意：凡常人容易滑眼看過之處，彼善能注意觀察，發現其應特別研究之點：所謂讀書得

間也。……第二曰虛己：注意觀察之後，旣獲有疑竇；最易以一時主觀的感想，輕下判斷；如此則所得之「間」，行將失去。考證家決不然；先空明其心，絕不許有一毫先入之見存；惟取客觀的資料，爲極忠實的研究。第三曰立說：研究非散漫無紀也，先定一假定之說以爲標準焉。第四曰搜證：旣立一說，絕不遽信爲定論；乃廣集證據，務求按諸同類之事實而皆合；……第五曰斷案：第六曰推論：經數番歸納研究之後，則可以得正確之斷案矣；旣得斷案，則可以推論於同類之事項而無閡也。」

（註二）阮元、儀徵人，乾隆進士，道光時官至體仁閣大學士，歷官中外，所至以提倡學術自任，在粵設學海堂、在浙設詁經精舍，又校刊十三經注疏，彙刻學海堂經解等書，以餉學者。

（註三）紀昀、河間人，乾隆進士，官至協辦大學士，修四庫全書，昀爲總纂。

（註四）畢沅、鎭洋人，乾隆進士，官至湖廣總督，經史小學金石地理之學無所不通。

俞樾
孫詒讓
章炳麟

樸學的衰落時期

當樸學極盛時期，樸學便獨占了學術界，嘉、道以後，莊存與崛起，提倡今文學（即常州派），以與樸學分立；到這時，樸學才漸次走到牠的衰落時期。但在這衰落期，而能為樸學保持殘壘者，尚有二人：（一）德清、俞樾，著羣經平議、諸子評議、古書疑義舉例諸書；（二）瑞安、孫詒讓，著周禮正義、墨子閒詁諸書。不過當時今文學的勢力日大，所以他們在學術思想界上不占重要地位。直到晚清杭縣章炳麟出，始為樸學大張其軍。

炳麟少受學於俞樾，於小學很有研究；又受章學誠、全祖望影響頗深，故究心明、清間掌故，頗促成其排滿之念。旋研究華嚴宗，每以瑜伽華嚴釋老、莊，自謂別有所得。所著文始及國故論衡，頗影響於現代學術界。他亡命日本時，又時時涉獵西籍，喜以新知附益舊學。這樣看來，他的學術，便不僅限於樸學了，所以他說：「漢、宋爭執，焉用調人？喻以四民，各勤其業，瑕釁何為而不息乎？……自揣平生學術，始則轉俗成真，終乃迴真向俗。……秦、漢以來，依違於彼是之間，局促於一曲之內，蓋未嘗睹是也。乃若昔人所謂：專致精微，反致陸沈，窮研訓詁，遂成無用者：余雖無腆，固足以雪斯恥。」（蓟漢微言）不過他門戶之見很

深，所以我們不能不說他是清代樸學的殿軍。

樸學的業績

樸學的精神在考證，樸學的研究對象爲經書，但到樸學極盛時期，此種精神便運用到其他學術上而爲專門化的研究。茲分述之於次：

經書的注疏

（一）經書的注疏　樸學以經學爲研究對象，而其最有功於經學之處，即爲諸經幾乎都有新注疏。如書有江聲的尚書集注音疏、孫星衍的尚書古今文注疏、段玉裁的古文尚書撰異及王鳴盛的尚書後案。如易有惠棟的周易述與張惠言的周易虞氏義。如周禮有孫詒讓的周禮正義。如詩有陳奐的詩毛氏傳疏、馬瑞辰的毛詩傳箋通釋及胡承珙的毛詩後箋。如儀禮有胡承珙的儀禮古今疏義與胡培翬的儀禮正義。如左傳有劉文淇的春秋左氏傳正義。如孝經有皮錫瑞的孝經鄭注疏。如論語有劉寶楠的論語正義。如爾雅有邵晉涵的爾雅正義與郝懿行的爾雅義疏。如孟子有焦循的孟子正義。如大戴禮記有孔廣森的補注與王聘珍的解詁。

文字學

（二）文字學　清儒教人讀書必先識字，故許氏說文即其聖經。研究說文的名著，有段玉裁的說文注，王筠的說文釋例、桂馥的說文義證以及朱駿聲的說文通訓定聲。此外研究文字學的名著，更有戴震的方言疏證、王念孫的廣雅疏證及江聲的

釋名疏證諸書。而以極嚴正的訓詁家法貫穿羣書而會其通者，則有王念孫的經傳釋詞與俞樾的古書疑義舉例。

音韻學

（三）音韻學　音韻學爲文字學的附庸，清儒略考證古音，爲誦讀古書的工具，故此學亦特別發達，如顧炎武有音論古音表與唐韻正，戴震有聲韻考與聲類表，段玉裁有六書音韻表，姚文田有說文聲原，苗夔有說文聲讀表，嚴可均有說文聲類，陳澧有切韻考。

金石學

（四）金石學　顧炎武著金石文字記，爲清代研究金石學的最初著作；其後有錢大昕的潛研堂金石文字跋尾，武億的金石三跋，洪頤煊的平津館讀碑記，嚴可均的鐵橋金石跋，陳介祺的金石文字釋。這派專以金石爲考證經史的資料，另外有黃宗羲一派，則從金石以研究文史義例，宗羲著金石要例，其後王芑孫、梁玉繩、郭麐、劉寶楠及馮登府等，都有著作。

史學

（五）史學　黃宗羲、萬斯同爲一代史學之祖，黃、萬均浙江人，後此浙人如全祖望、章學誠、章炳麟均精於史，其風習實自黃、萬二氏開之。宗羲有明儒學案，爲中國學術史之始；其宋元學案，則其子百家與祖望先後續成之。斯同以獨力

撰明史稿，爲唐以後所罕見。其後，趙翼有廿二史劄記，王鳴盛有十七史商榷，錢大昕有二十一史考異，洪頤煊有諸史考異，諸書均以考證史蹟訂正謬誤爲主。其專考證一史者，則以惠棟的後漢書補注，梁玉繩的史記志疑、漢書人表考及錢大昕的漢書辨疑、後漢書辨疑爲最著。至於表志之書，則有萬斯同的歷代史表，其後，又有顧棟高的春秋大事表，齊召南的歷代帝王年表以及林春溥的竹柏山房十五種；此外又有洪亮吉的三國疆域志、東晉疆域志、十六國疆域志，侯康的補三國藝文志、倪燦的補遼金元三史藝文志、顧懷三的補五代史藝文志及錢大昕的補元史藝文志。凡此都是以經學考證之法，移以治史。至於專研究史法者，則章學誠的文史通義，爲一時特出之作；他不斤斤於考證，所用方法與樸學異；惟言「六經皆史」，則又與今文學家異。他如魏元以獨力改著元史，柯劭忞的新元史，畢沅的續資治通鑑，均爲一代佳構；而崔述精考證，其所著考信錄，尤有功於史學。

地理學

（六）地理學　清初顧炎武、劉獻廷都好地理學，惜著作均未成。惟顧祖禹的讀史方輿紀要，言天下險要，很爲精詳，而頗帶考古的色彩。其後，所謂地理學：均無不偏於考古一途：如戴震的水地記與校水經注，孔廣森的水經釋地，全祖望的

新校水經注，齊召南的水道提綱，洪頤煊的漢志水道疏證，陳澧的漢書地理志水道圖說，都屬此類。其考證先秦地理者，則有閻若璩的四書釋地，徐善的春秋地名考略，江永的春秋地名考實，焦循的毛詩地理釋及程恩澤的國策地名考。其通考歷代者，則有陳芳績的歷代地理沿革表與李兆洛的歷代地理志韻編今釋。其考證各史地理者，則以吳卓信的漢書地理志補注與楊守敬的隋書地理志考證最為精核。至於地圖，則康熙時有皇輿全覽圖，楊守敬有歷代地理沿革圖。他如研究青海、西藏、蒙古、新疆地理者，則有徐松的西域水道記與新疆識略，張穆的蒙古游牧記，何秋濤的朔方備乘。

（七）天算學　清初治天算者，首推王錫闡、梅文鼎（見前），而黃宗羲、江永諸人，亦提倡斯學。聖祖尤好天算，著數理精蘊與曆象考成，並其所著律呂正義，合稱律曆淵源。江永有慎修數學九種，戴震有算經；時尚所好，後此諸經師遂多兼治算學；其有名著作，計有：李銳的李氏遺書，董祐誠的董方立遺書，焦循的里堂學算記，張作楠的翠微山房數學，劉衡的六九軒算書諸書；而晚清李善蘭、華蘅芳迻譯西籍（見前），尤稱名手。

其他如類書的編纂（註一），叢書的校刊（註二），僞書的辨明（註三），佚書的搜輯（註四），以及古書的校勘（註五），都是這些經師的最大業績，而很有益於後學。

（註一）類書以圖書集成與四庫全書爲最重要。

（註二）叢書以通志堂九經解、阮元皇清經解、畢沅經訓堂叢書、盧文弨抱經堂叢書、孫星衍平津館叢書以及鮑廷博知不足齋叢書爲最重要。

（註三）見前節樸學的啓蒙時期述閻若璩胡渭姚際恆各條。

（註四）輯佚以馬國翰的玉函山房輯佚書爲最豐富。

（註五）校勘以子書爲最多，如墨子、荀子、孫子、吳子、列子、愼子、韓非子均有校本。

第十一講　今文學與維新運動

概論

由上一講所述看來，可知清代學術思想的正統派，只有樸學；樸學的勢力，要算是和前清朝運相終始。當樸學的啓蒙時期，雖有孫奇逢、李中孚、刁包、張爾岐、陸隴其、張履祥、陸世儀這些人爲理學謀最後的掙扎，但是他們的力量，已經敵不住清初學者的反理學運動。到了乾、嘉時代（一七三六至一八二〇年），更是樸學的炙手可熱的時代。正在這個時代，桐城方苞和他的同鄉姚範、劉大櫆，便倡古文運動，以與樸學對抗。他們爲文效法曾鞏、歸有光，主張辭章與義理並重，建立古文義法，叫做『桐城派』；他們又抱着『因文見道』——歐陽修語——的見地，常與理學相結合，而以道統自任。姚範的姪兒姚鼐，欲從戴震問學，被震所拒；鼐因此憤憤不平，屢次爲文以詆訶樸學的瑣碎。鼐弟子方東樹又著漢學商兌，更痛斥樸學的矯誣，無微不至（註一）。——樸學與『桐城派』由是交惡起來了。其後，陽湖惲敬與武進張惠言，受『桐城派』影響（註二），也力倡古文，叫做『陽湖派』。咸、同時代（一八五一至一八七四年），曾國藩爲文也

桐城派

陽湖派

倡「桐城」義法，並把姚鼐和周、孔並列（註三）；而當時平定太平軍革命運動的中興名將如羅澤南、李續賓、江忠源等，又都是受了理學影響頗深的人，所以「桐城派」與理學的結合就愈加密切，而「桐城派」的極盛時期也就在這個時候。自此以後，雖有吳汝綸、張裕釗、黎庶昌諸人繼起，但是因為學術思想界正在轉變的時候，所以「桐城派」的運命也就此告終。這派在樸學獨占時期，能夠奮起與之對抗，不能說他們沒有勇氣；不過他們為文偏於因襲，治學過於空疏，所以在學術思想界不能占重要地位，而真正能對樸學舉起叛旗並且在學術思想界激起狂濤的，却要推今文學家。

當時的局勢

上一講說過：清初學者的真精神，就在「學以致用」四個字上面。但在樸學獨占時，一般學者都只在故紙堆中做考證工作，而漸次和現實生活相隔絕。我們知道：清代黃金時期，要算康、雍、乾三朝（一六六二至一七九五年）；但到乾隆時代，却已呈現出漸就衰頹的傾向。因為高宗是個好大喜功的人，那號稱「十全武功」的「東征西討」，早就把聖祖數十年所積蓄的金錢花光了；加以晚年耄荒，寵用和珅，更加把政治弄到腐敗不堪。到了嘉慶時代，雖然殺掉了亂政的和珅；可是

清室的統治已經動搖，畢竟免不了接二連三的內亂——白蓮教之亂、海盜之亂及天理教之亂。道光以降，資本帝國主義的列強又以『傾山倒海』的力量侵略中國，於是而有雅片之役、英法聯軍之役及中日之役：因列強的侵略及清室統治的動搖，於是又有以農民為主幹的太平軍革命運動、捻亂及義和團運動。這樣相逼而來的外患內亂，便是當時的現實生活。和現實生活相隔絕的樸學家，固然不能支持這個危局，就是和理學相結合的『桐城派』，也無法渡過這個難關；所以這現實生活的反映，就必然地使那留心經世之務的學者，轉變其進路的方向，而朝着現實生活走去。——這就是今文學運動出生的惟一母胎。

西學的促成

其次，還有當時輸入進來的西學，也促成這個運動。明代西教士傳入中國的西學，以天文、數學及地理為最多：到了海禁大開，便連工藝和政制的書籍，也漸次輸入進來了。有時一般留心經世之務的學者，才因此知道西洋富強實有其所以致此之道，而『抱殘守闕固步自封』反足以自取滅亡；所以他們一面向保守派的樸學進攻，一面力謀『學以致用』的精神與西學結合，而形成出由今文學家主動的維新運動。

（註一）梁啓超說：『方東樹之漢學商兌，却爲清代一極有價值之書。其書成於嘉慶間，正值正統派炙手可熱之時，奮然與抗，亦一種革命事業也。其書爲宋學辯護處，固多迂舊，其針砭漢學家處，却多切中其弊，就中指斥言「漢易」者之矯誣，及言典章制度之莫衷一是，尤爲知言。後此治漢學者頗欲調和漢宋，如阮元著性命古訓陳澧著漢儒通義，謂漢儒亦言理學，其東塾讀書記中有朱子一卷，謂朱子亦言考證，蓋頗受此書之反響云。』（清代學術概論一百十二頁及一百十三頁）——觀此可知方氏漢學商兌的重要。

（註二）按『陽湖派』實出於『桐城派』，由劉大櫆之徒錢伯坰稱誦師說於惲、張二氏，於是二人遂舍其聲韻訓詁之學而習古文，而『陽湖派』之名以立。

（註三）曾國藩作聖哲畫像贊（見曾文正公全集），竟將姚鼐和周公、孔子並列，足見曾氏對於道德觀念之深及其與理學相結合之跡。

今文學家的興起

原來經學有今古文之爭，這在前面已經說明了。自東漢鄭玄以古文大家徧注羣經以後，古文盛而今文衰。清代樸學獨占時期，學者說經一

尊東漢家法，結果弄到『家家許、鄭，人人賈、馬』的局面。他們抱着爲學問而治學問的態度，着重名物訓詁的研究；其所用方法固屬合於科學，但是因爲他們的研究對象過於支離破碎，所以於思想上沒有很大的貢獻。今文學家治經方法，却完全和他們不同，而着重在『微言大義』的發現，不爲訓詁名物所拘束。惟其如此，所以今文學家能在學術思想界上掀起一個有力量的波濤。

莊存與

劉逢祿

龔自珍 魏源

清代今文學的啓蒙大師爲武進莊存與，他是乾隆時代的人，與戴震相友善，惟治經和戴學相反。著有春秋正辭，專求『微言大義』，開今文學的先聲。嘉慶時，他的弟子武進劉逢祿繼起，著春秋公羊經傳何氏釋例，專發明『張三世』『通三統』『絀周王魯』『受命改制』諸非常異義可怪之論（註一）。又著左氏春秋考證，說此書本來叫做左氏春秋，不叫做春秋左氏傳，原爲記事之書，非解經之書，其解經之處，爲劉歆所僞造。道光間，今文學始盛；其最著者有仁和龔自珍與邵陽魏源。自珍通公羊春秋，有文集三卷及續集四卷；集中如古史鈎沈論諸篇，多痛詆專制政體，以闡發民權之義；其思想的解放，頗影響清末譚嗣同、梁啓超輩（註二）。自珍處清室陵替的時候，故又留心經世之務，著有西域置行省議及未刊稿蒙古圖

邵懿辰

志；而集中如平均篇所云（註三），却多經濟之談，和近世社會主義相類似。魏源有公羊古微、詩古微、書古微三書：其詩古微一書直攻毛傳、大小序爲僞作；書古微一書，則不但說東晉晚出的古文尚書爲僞造，而且力斥鄭說。源亦好言經世，有海國圖志，頗獎勵國民對外的觀念。同時仁和邵懿辰又著尚書通義與禮經通論，指逸書十六篇逸禮三十九篇爲劉歆僞造。這樣一來，所謂古文諸經傳便漸次地皆發生眞僞問題了。至南海康有爲出，更全部推倒古文諸經傳，而集今文學的大成。

由上所述，便知今文學的興起，始自莊、劉；而龔、魏二氏，却於治今文學之外，更注重經世之務，我們從這一點看來，便會知道今文學家所走的路向，必定要朝着現實生活上去，而歸結爲康有爲一般今文學家所主持的維新運動。所以下面接着就講有爲之學及今文學家與維新運動的關係。

（註一）何休公羊傳注自序：『其中多非常異義可怪之論』，卽指『張三世』『通三統』諸義而言。

（註二）梁啓超說：『晚淸思想之解放，自珍確與有功焉；光緒間所謂新學家者，大率人人皆經過崇拜龔氏之一時期。』（淸代學術概論一百二十二頁

及一百二十三頁）譚嗣同詩云：「汪、魏、龔、王始是才。」觀此便知梁、譚諸人所受自珍的影響。

（註三）平均篇說：「至極不祥之氣，鬱於天地之間。鬱之久，乃必發爲兵燹，爲疫癘。……其始不過貧富不相齊之爲之爾。小不相齊，漸至大不相齊；大不相齊，則至喪天下。」

康有爲與維新運動

在未說到有爲之學以前，對於王闓運與廖平兩個人，還得簡單地說說：因爲有爲之學和他們兩個人有關。

王闓運湘潭人，說經主公羊，有尙書箋、禮經箋及公羊箋諸書，爲光緒時（一八七五至一九〇八年）今文學大師。他的弟子井研廖平，更推廣師說，著四益館經學叢書十數種；戊戌（一八九八年）以後，因畏禍遂自貿其學，但是有爲之學頗受他的影響，却是事實（註一）。

康有爲的師承

有爲之學，不但得力於廖平，而且受他的先生南海朱次琦的影響很深。次琦是粵中大儒，其學本於朱、明，而以經世致用爲主，研究中國史學、歷代政治沿革很有心得。他從學次琦共六年，其理學政學的基礎，都是從次琦得來的。

有爲與西學

有爲之學，又頗受西學的影響。梁啓超著康有爲傳說：「……其時西學，初入中國，學者莫或過問，先生僻處鄉邑，亦未獲從事也。及道經香港、上海，見西人殖民政治之完整，屬地如此，本國之進步更可知，因思所以致此者，必有道德學問，以爲之本原，乃悉購江南製造局及西教會所譯各書盡讀之。彼時所譯者，皆初級普通學及工藝兵法醫學之書，否則耶穌聖經論疏耳。於政治哲學，毫無所及。而先生……別有會悟，能舉一反三，因小以知大，自是於其學力中別開一境界。」

有爲與佛學

有爲之學，又受有佛學影響。原來今文學家並不和古文學家一樣的硜硜自守，而他們思想的解放，又頗能容納異派，所以龔、魏諸人，都喜佛法。而有爲好華嚴宗，其大同書，更明示他受此宗影響之深。

新學僞經考

由上所述，便知有爲之學的成分是多方面的；這就是有爲思想的來源。我們講明了有爲思想的來源，才進而講有爲思想的內容。有爲思想，表現在他三部著作中。他第一部著作，叫做新學僞經考。什麼叫做『僞經』？他說：『夫推經學所以迷亂乖迕之由，蓋出於劉歆僞爲古學以亂眞經之故。以劉歆僞經寫以古文，遂目眞經爲今文。自漢季來，經學遂有今文古文之異。今文者西漢世立於學官，若詩則

齊、魯、韓，書則歐陽、大小夏侯，禮則儀禮、大小戴記，易則施、孟、梁邱，春秋則公羊、穀梁，與夫齊魯論：凡此皆孔子之眞經，七十子後學之口說傳授，今雖有竄亂，然大較至可信據者也。古文者，毛氏詩、孔氏書、費氏易、周禮與左氏春秋，與其他名古文者及與古文證合者，皆劉歆所僞撰而竄改者也。』（註二）僞經又爲什麼叫做新學？他說：『夫古學所以得名者，以諸經之出於孔壁寫以古文也。夫孔壁既虛，古文亦贋僞而已矣，何古之云？後漢之時，學分今古；既託於孔壁，自以古爲尊，此新歆所以售其欺僞者也。今罪人斯得，舊案肅清，必也正名，無使亂實。歆既飾經佐簒，身爲新臣，則經爲新學，名義之正，復何辭焉。後世漢、宋互爭，門戶水火，自此視之，凡後世所指目爲漢學者，皆賈、馬、許、鄭之學，乃新學非漢學也。』（註三）有爲爲何而作僞經考？他說：『始作僞亂聖制者自劉歆，布行僞經簒孔統者成於鄭玄。閱二千年歲月日時之綿曖，聚百千萬億衿纓之問學，統二十朝王者禮樂制度之崇嚴，咸奉僞經爲聖法，誦讀尊信，奉持施行，違者以非聖無法論；亦無一人敢違者，亦無一人敢疑者。於是奪孔子之經以與周公，而抑孔子爲傳；於是掃孔子改制之聖法，而目爲斷爛朝報。……然提聖法於既墜，明

六經於闇；劉歆之僞不黜，孔子之道不著。』（註四）總括一句：僞經考的主旨，在於立證古文諸經傳爲劉歆所矯造，而劉歆之所以作僞經，蓋欲佐新莽篡漢，故先謀湮沒孔子的『微言大義』；至於秦朝焚書，實未厄及六經（註五）。有爲這部書，固然不免武斷之弊，但是樸學的立脚點，却因此根本動搖，而其懷疑精神，則更影響於當時學術思想界。後此崔適著史記探原、春秋復始二書，光大有爲之學，主講北京大學，爲今文學家的殿軍。

孔子改制考

有爲第二部著作，叫做孔子改制考。新學僞經考在立證古文諸經爲劉歆所矯造、所竄亂，而孔子改制考則在於闡明眞經的全部分爲孔子『託古改制』之作。他認爲孔子和基督一樣，是創教的教主。孔子要創教，所以才把自己的理想，託於古人；堯、舜諸人，就是孔子所託的人物。不但孔子託古改制，即周、秦諸子亦莫不如此，如老子託黃帝，墨子託大禹，許行託神農。孔子作春秋，寓有改制創作的微言大義在裏面，只有公羊家說的『張三世』『通三統』，深得孔子的精義。何謂『三統』？即夏、商、周三代隨時因革不相沿襲。何謂『三世』？即據亂世、升平世、太平世愈改而愈進。改制之義立，有爲便以爲春秋不過是『絀君威而申人權、夷貴

族而尚平等、去內競而歸統一、革習慣而遵法治』的東西。『三世』『三統』之義立，有爲便以進化之理，解釋政制的演變。有爲又謂子游受微言以傳孟子，子夏受大義以傳荀子；微言就是太平世大同教，大義就是升平世小康教。因此導入政治問題，有爲便揚孟子而抑荀子，發明當由專制演進爲立憲共和之理。有爲這種學說的作用，就在於借舉國崇奉的大成至聖孔子的招牌，來鎮服那些反對維新變法的人。這便是他維新運動思想的基礎。有爲這種立論，固屬是有意識的有目的的，而不免於矯誣之弊；但是有爲敢於把數千年來人人視爲神聖不可侵犯的經典，都認定是孔子『託古改制』之作，則他治學的勇氣，不但引起學者懷疑批判的態度，而且鼓勵學者創造的精神。

大同書

有爲第三部著作，叫做大同書。如前所講，大同書的創作，固有得力於華嚴宗之處；而禮運大同之旨，卻是他全書的骨幹。禮運上說：『大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所歸，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養，男有分，女有歸，貨惡其棄於地也，不必藏諸己，力惡其不出於身也，不必爲己，……是謂大同。』有爲以春秋『三世』

變法

之義說禮運，謂春秋所謂『太平世』即禮運的『大同』，而認此為孔子的理想社會。有為引申禮運之說，而作大同書。大同書中的理想社會，簡單地說：就是一個無國家無家族無私有財產人人必須勞動的大同社會。有為深信『三世』愈改而愈進之義，認為當時還是『據亂世』，只能言『小康』，不能言『大同』，所以他從來就不把這書教人。

以上把有為三部著作的內容說明了；我們從他的著作中，便可窺見有為思想的內容。但是，我們要認清楚：有為的思想完全是當時時代與社會的反映，有為並不是為學問而治學問的人，却只是拏着他的學說去做維新運動的手段。他接觸過西學，目擊西人富強自有道德學問為之根本，所以他身處國勢動搖的時候，要挽回頹運，就非維新變法不可。但是，當時士大夫都是一般頑固守舊的人，腦袋裏充滿着『中學為體西學為用』的見解，並不相信西人有什麼道德學問足以為我們的師法，從而如果有人主張維新變法，自然地要被他們目為『大逆不道』。有為深明此中消息，所以他要維新變法，首先就指出數千年來舉國崇敬的孔子來作教主，以塞反對派之口；但孔子之教全在六經，故此又非力排東漢以來的古文經而追求孔子之『微

言大義』不可，有爲說經之所以宗今文，有爲之所以作新學僞經考，其根本原因就在這裏。僞經已絀，孔子之眞經既明，於是有爲進而又力言孔子的『託古改制』，闡明『通三統』『張三世』的精義，時代不同，政制亦異，有爲維新變法的張本就在這裏，所以他繼僞經考之後又作孔子改制考。至於以『三世』之義說禮運而作大同書，則不過是有爲欲完成孔子之教的一貫的理論，纔有此一着，所以他只言『小康』，而不言『大同』。有爲抓住了這些理論上的根據，滿以爲足夠鎭壓守舊派的反對，於是轟轟烈烈的維新運動就開始幹起來了。

維新的影響

維新運動雖然不過百告日就失敗，——牠失敗的原因，不是本書應當講的，自有政治史來敍述牠，——但是牠的影響却很大；牠影響於政治方面的，我們拋開不講，現在只講牠影響於學術思想方面的。當僞經考、孔子改制考刊行時，朱一新寫信給有爲說：『……自僞古文之說行，其毒中於人心，人心中有一六經不可盡信之意，好奇而寡識者，遂欲黜孔學而立今文。夫人心何厭之有？六經更二千年，忽以古文爲不足信，更歷千百年，又能必今文之可信耶？……竊恐詆訐古人不已，進而疑經，疑經不已，進而疑聖，至於疑聖，則其效可覩矣。』同時衞道的葉德輝也

說：『今之公羊學，非漢之公羊學也，漢之公羊學尊漢，今之公羊學尊夷。』又說：『康有爲……其貌則孔，其心則夷。』我們從這幾段話看來，便知道有爲思想足以啓發學者的懷疑精神，而葉德輝之所謂『尊夷』正表現出中國學術貧乏與學者向外追求的傾向。所以戊戌政變以後，一般知識慾極烈的人，都相率留學日本並從事譯述，出版事業盛極一時，然量多而質不精，惟侯官嚴復從西籍直譯耶方斯名學淺說、穆勒名學、斯賓塞爾羣學肄言、甄克斯社會通詮、穆勒羣己權界論、斯密亞當原富、孟德斯鳩法意及赫胥黎天演論各書，都是名著，中國不由日本重譯而直接與西洋思想發生關係，實自復始。又林紓治『桐城派』古文，也譯有西洋小說百餘種，今併收在商務印書館出版的新譯說部叢書中。

（註一）梁啓超論中國學術思想變遷之大勢：『康先生之治公羊治今文也，其源淵頗出自井研（廖平），不可誣也。』

（註二）見新學僞經考的重刻僞經考後序。

（註三）見僞經考卷一。

（註四）見僞經考卷一。

嚴復

（註五）僞經考卷一秦焚六經未嘗亡缺考第一：「按後世六經亡缺，歸罪秦焚，秦始皇遂嬰彌天之罪，不知此劉歆之爲說也。歆欲僞作諸經，不謂諸經殘缺，則無以爲作僞竄入之地；窺有秦焚之間，故一舉而歸之，一則曰「書缺簡脫」，一則曰「學殘文缺」，又曰「秦焚詩書，六藝從此缺焉」，又曰：「秦焚書，書散亡益多」：學者習而熟之，以爲固然，未能精心考校其說之是非，故其僞經得乘虛而入，蔽掩天下，皆假校書之權爲之也。……按焚書之令，但燒民間之書；若博士所職，則詩書百家自存。夫政、斯焚書之意，但欲愚民而自智，非欲自愚；若幷秘府所藏博士所職而盡焚之，而僅存醫藥卜筮種樹之書，是秦幷自愚也，何以爲國？」

維新運動中的兩個思想家——譚嗣同與梁啓超

維新運動的首腦，固屬是康有爲，但促成這運動者，却要推瀏陽譚嗣同與新會梁啓超兩個思想家。他兩個人的學術思想，在前清末葉，都有很大的影響，故略述之如下。至於有爲弟子南海陳千秋，雖其思想頗多獨到之處，然因千秋早死，其思想無甚影響，所以略而不述。

嗣同所處的時代，正和康有爲一樣。他思想的來源，也和康有爲有些相同。第一，他得力於今文學，所以他說『汪、魏、龔、王始是才』。這於他以後絀荀申孟、提倡民權反對專制很有關係。第二，他得力於王夫之之學，所以他說：『五百年來學者，眞通天人之故者，船山一人而已。』又得力於黃宗羲，所以他力贊宗羲的明夷待訪錄（註一）。這於他以後提倡民主很有關係。第三，他得力於佛教的唯識宗與華嚴宗，他仁學之作，即受佛家影響很深。此外於格致算學之書，他亦有深造。他仁學一書，就是推以上這些思想，冶爲一爐，故其界說二十五說：『凡爲仁學者，於佛書當通華言及心宗相宗之書，於西籍當通新約及算學格致社會學之書，於中國書當通易、春秋公羊傳、論語、禮記、孟子、莊子、墨子、史記及陶淵明、周茂叔、張橫渠、陸子靜、王陽明、王船山、黃梨洲之書。』這在一方面看來，便知道他的思想的駁雜，沒有一貫的體系；但從別一方面看來，却又知道他思想的駁雜，正是他那一時代的反映，因爲中國和列強戰爭屢次失敗以後，精進的學者都明白只是『抱殘守闕』還是無補於時艱，而必得在學術上另找出路；這原是一般人的見解，不過沒有嗣同那樣敏銳罷了。

嗣同思想的來源既已講明，以下便分述嗣同思想的內容：

第一，嗣同思想得力於佛教的唯識宗與華嚴宗，所以他主三界惟心，萬法惟識，而力破一切的對待。他說：「一多相容也，三世一時也，此下士所大笑不信也，烏知為天地萬物、自然而固然之真理乎？真理之不知，乃……執妄為真，……自愚自惑，遂為對待所瞞耳。對待生於彼此，彼此生於有我。我為一，對我者為人，則生二。人我之交，則生三。參之伍之，錯之綜之。……由是大小多寡長短久暫一切對待之名，一切對待之分別，殽然閧然。其瞞也，其自瞞也，不可以解矣。……虛空有無量之星日，星日有無量之虛空，可謂大矣；非彼大也，以我小也。人有不能見之微生物，有微生物不能見之微生物，可謂小矣；非彼小也，以我大也。何以有大？比例於我小而得之。何以有小？比例於我大而得之。然則但有我見，世間果無大小矣。多寡長短久暫，亦復如是。」又說：「暫者綿之永，短者引之長，渙者統之萃，絕者續之亘，有數者渾之而無數，有跡者溝之而無跡，有間者強之而無間，有等級者通之而無等級。……可攝川於涓滴，涓滴所以匯而為川；可縮晝夜於瞬息，瞬息所以衍而為晝夜。」他抓住了這對待的融合，所以他對於生死、動

靜、善惡、奢儉、新舊、男女以及天理與人欲這些對待的問題，都能使之『各得其所』地消解起來。在仁學中，他處處用這方法以消解對待的問題；這裏限於篇幅，恕不詳細介紹，只好讓讀者自已去參看他的原著。不過我們在這裏要特別提示的，就是以上所講，乃是他治學的根本方法；他運用這方法異常靈活，所以數學上的正負，物理學上的運動與靜止，生物學上的生滅，在他看來，都無不是極容易解決的問題。惟其如此，所以他才說『衝決網羅』，所以他才說『然既能衝決，亦自無網羅；眞無網羅，乃可言衝決：故衝決網羅者，卽是未嘗衝決網羅；循環無端，道通爲一。』

嗣同與今文學

第二，嗣同思想得力於今文學，所以他也言『改制』言『三世』。他說：『古而可好，又何必爲今之人哉？……夫孔子刪書則斷自唐虞，存詩則止乎三百，然猶早歲從周之制作也。晚而道不行，掩涕於獲麟，默知非變法不可，於是發憤作春秋，悉廢古學，而改今制，復何嘗有好古之云云也。』又說：『孔雖當據亂之世，而黜古學，改今制，託詞寄義於昇平太平，未嘗不三致意焉。』又說：『方孔之初立教也，黜古學，改今制，廢君統，倡民主，變不平等爲平等，亦汲汲然動矣。豈

謂爲荀學者，乃盡亡其精意，而泥其粗迹，反授君主以莫大無限之權，使得挾持一孔教以制天下。』惟其如此，所以他主張變法，所以他絀荀申孟，所以他痛詆李斯、叔孫通、劉歆、韓愈、孫復一班人，而反對君權提倡民權。至於他的理想社會，也和有爲一樣，同是歸於世界大同主義，所以他說：『春秋大一統之義，不當有國也。』又說：『不可自言爲某國人，當平視萬國，皆其國，皆其民。』

嗣同與宗羲夫之

第三嗣同思想得力於黃宗羲與王夫之，所以他又主張民主主義——這一點，和他治今文學有關聯，——與排滿。他說：『生民之初，本無所謂君臣，則皆民也。民不能相治，亦不暇治，於是共舉一民以爲君。夫曰共舉之，則非君擇民，而民擇君也。……夫曰共舉之，則因有民而後有君，君末也，民本也。……夫曰共舉之，則且必可共廢之。』——這便是他所倡道的民主主義。他說：『天下爲君主囊橐中之私產，不始今日，固數千年以來矣。然而有知遼、金、元、清之罪，浮於前此之君主者乎？……一旦逞其凶殘淫殺之威，以攫取中原之子女玉帛，……乃猶以爲未饜，峻死灰復然之防，爲盜憎主人之計，錮其耳目，桎其手足，壓制其心思，絕其利源，窘其生計，塞蔽其智術，……方命之曰：此食毛踐土之分然也。夫果誰食誰

之毛，誰踐誰之士，久假不歸，烏知非有，人縱不言，己寧不愧於心乎？吾願舉人，勿復夢夢謬引以為同類也。」——這便是他的排滿主張。

由上所講看來，嗣同的學術思想，誠然駁雜；但駁雜之中，並非全無脈絡可尋。他言今文學，同時又推尊黃宗羲與王夫之，其原因就在乎同是伸民權抑君權。他治佛學，同時又治西洋科學，其原因就在於能以佛理證科學。他崇孔教，同時又談佛教與耶教，其原因就在於同是變教同主平等（註二）。不認清他這個脈絡，自然就只看見嗣同學術思想的矛盾，這樣一來，豈不冤屈了嗣同麼？

※　※　※　※　※

啓超思想的來源

梁啓超是康有為的弟子，他早年的思想，很受有為的影響；雖然他也治過戴、段、王之學。後來與夏曾佑、譚嗣同友善，又受了他們一些影響：而曾佑也是個治今文學而排荀最力的。當時正是『學問饑荒』之時，啓超深感中國固有學問不足以拯救時艱，所以他對於西學異常留心。這一點於他以後努力介紹西洋學術思想很有關係。他又好華嚴宗，與嗣同同受當時佛學大家楊文會的影響很深。民國以後，啓超嘗講學南京，又從歐陽竟無學大乘唯識宗的教理。他晚年對於佛學有濃厚的趣

味，與這一點有關。——以上便是他學術思想的來源。

第一時期

啓超的學術思想，可以分做三個時期。第一個時期，是從他師事有爲起至戊戌政變止。他在這個時期中，並沒有他獨自的思想，卻完全以有爲的思想爲他的思想；有爲倡保教尊孔，他也倡保教尊孔；有爲斥僞經治今文學，他也斥僞經治今文學；有爲言改制言『張三世』『通三統』，他也言改制言『張三世』『通三統』；有爲紬荀申孟，他也紬荀申孟；有爲主變法，他也主變法：總之在這個時期，他不過是有爲底化身與走卒，在學術思想界中並無獨立的地位。所以關於他這個時期，我們沒有什麼話講。但在這個時期，他在上海創辦時務報，卻已出了名，而一般人便以康、梁並稱。

第二時期

第二個時期，是從戊戌政變以後至民國六年爲止（一八九八至一九一七年）。在這時期中的前十四年（一八九八至一九一一年），他的思想言論幾乎籠罩了全國的讀書人，這時他才在學術思想界取得獨立的地位。原來戊戌以後，有爲的思想完全沒有變化；啓超亡命日本，讀了些日譯本的西洋社會政治的書籍，思想上便漸次地起了轉變，而和有爲立異；他在這時已絕口不談僞經，也不甚談『改制』，卻談

孟德斯鳩、盧梭、伯倫知理；已經不談保教尊孔，却『論保教非所以尊孔』。啓超這時在日本前後辦了三個報，從一八九八年十月至一九〇一年叫做淸議報，一九〇二年以後叫做新民叢報，一九一〇年以後叫做國風報。他這三種報的思想，前後雖有矛盾，但其一貫精神，却在於打破現狀，所以他自己也說：『啓超之在思想界，其破壞力不小。』第一，他反對當時擊近世新學新理以緣附孔子之教，其言曰：『今之言保教者，取近世新學新理而緣附之，曰：某某孔子所已知也，某某孔子所曾言也：……然則非以此新學新理釐然有當於吾心而從之也，不過以其暗合於我孔子，而從之耳。是所愛者仍在孔子，非在眞理也；萬一遍索諸四書六經而終無可比附者，則將明知爲眞理而亦不敢從矣；萬一吾所比附者，有人剔之曰：孔子不如是，斯亦不敢不棄之矣；若是乎眞理之終不能餉遺我國民也。故吾所惡乎舞文賤儒，動以西學緣附中學者，以其名爲開新，實則保守，煽思想界之奴性而滋益之也。』（一九〇二年新民叢報）又曰：『摭古書片詞單語以傅會今義，最易發生兩種流弊：一：倘所印證之義，其表裏適相脗合，善已；若稍有牽合附會，則最易導國民以不正確之觀念，而緣郢書燕說以滋弊。例如疇昔談立憲談共和者，偶見經典

中某字某句與立憲共和等字略相近，輒摭拾以沾沾自喜，謂此制爲我所固有：其實今世共和立憲制度之爲物，即泰西亦不過起於近百年，求諸彼古代之希拉羅馬且不可得，遑論我國。而比附之言，傳播既廣；則能使多數人之眼光之思想，見局見縛於所比附之文句；以爲所謂立憲共和者不過如是，而不復追求其眞義之所在。……此等結習，最易爲國民研究實學之魔障。二：勸人行此制，告之曰：吾先哲所嘗行也；勸人治此學，告之曰：吾先哲所嘗治也；其勢較易入，固也。然頻以此相詔，則人於先哲未嘗行之制，輒疑其不可行，於先哲未嘗治之學，輒疑其不當治。無形之中，恆足以增其故見自滿之習，而障其擇善服從之明。」（一九一五年國風報）

啓超認清了中國幾千年來思想的痼疾，就在於『好依傍』與『名實混淆』，所以他力破這個痼疾，啓發學者的思想向獨立自由的路上走去。他這破壞現狀的精神，的確很能影響當時的思想界。他爲着要把西學還牠一個本來面目，不可拏來和中國孔子這一些人的學說緣附，所以他又努力於移植工作，現在飲冰室叢著中所收集的西哲學說一臠等等，便是這工作的成果。他所移植過來的東西，雖然膚淺，雖然籠統，但當着那『學問飢荒』的時候，他這些著作却成爲『甘露』而爲一般學子所喜

誦。這一點却不能不說是他的一種功績。第二，他反對從容模稜之言，他說：「著書者，規久遠明全義者也；報館者，救一時明一義者也。故某以爲業報館者，旣認定一定目的，則宜以極端之議論出之，雖稍偏稍激焉而不爲病。何也？吾偏激於此端，則同時必有人焉偏激於彼端以矯我者，又必有人焉執兩端之中以折衷我者，互相倚，互相糾，互相折衷，而眞理必出焉。若相率爲從容模稜之言，則舉國之腦筋皆靜，而羣治必以沈滯矣。夫人之安於所習而駭所罕聞性也。故必變其所駭者而使之習焉，然後智力乃可以漸進。……不寧惟是，彼始焉駭甲也，吾則示之以倍可駭之乙，則能移其駭甲之心以駭乙，而甲反爲習矣。及其駭乙也，吾又示之以倍可駭之丙，則又移其駭乙之心以駭丙，而乙又爲習矣。如是相引，以至無窮，所駭者進一級，則所習者亦進一級，馴至舉天下非常異義可怪之論，無足以相駭，而人智之程度乃達於極點。」（一九〇二年新民叢報敬告我同業諸君）他這篇文章，雖然是對報界同業諸君的敬告，但這是他立論的一種方法，其精神在於打破現狀，他能在當時思想界握有權威，就在於他能用這種方法，更何况他筆端常常帶着感情具有吸引一般讀者的魔力呢？——以上所述兩點，都是值得注意的，因爲啓超之所以能夠

支配當時的思想界就在這些處所；不過我們要認清楚：這也是時代的產物，當時學者都處在反動局勢之下，又深感知識的飢荒，故此遇到啓超那樣偏激的言論與那種聲情激越的文字，便不能不爲啓超的魔力所降伏了。不過從一九〇五年同盟會成立發行民報以後，啓超的新民叢報遇着民報章炳麟、汪精衛那些勁敵，他在言論界所占『獨執牛耳』的地位，就漸被同盟會推翻了。

第三個時期，是從一九一七年到他死爲止。啓超在思想界最有權威的時期，嚴格地說，便只有從一八九八至一九〇五年這個期間，過此以往，他在思想界的地位，便漸次爲同盟會中一班人所奪取；等到辛亥革命以後至一九一七年這個期間，他全部精力與時間，差不多完全用在實際的政治活動上面，於學術思想界便沒有什麼力量。一九一四至一九一八年的世界大戰，一九一七年的俄國革命，一九一八年的五四運動，這接二連三的大變動，衝盪着他的頭腦，在他思想上也曾掀起些波浪，但是，因爲這舊有的意識不會克服，所以在這偉大的轉變期中，他不能做英勇邁進的領導者，却反成爲時代的尾巴主義者。他經過幾次政治活動的嘗試以後，深感在政治上找不到出路，於是他退而講學，並從事著述事業（註三）。在這個時期

中，他廣稱新民叢報時代整理國故的事業，前後著有中國歷史研究法、墨子學案、清代學術概論、先秦政治思想史諸書，又把這幾年的講演輯爲梁任公學術講演集三卷。他這些工作，多半是整理，而少有發明與特殊的見解，並且啓超的最大毛病，就在『博而不精』四個字上面，所以他談的方面愈多，——藝術、文學、中國哲學、西洋哲學、佛學、歷史、政治、法律、經濟諸方面，無不談到，——他的結果就愈不精彩。世界大戰以後，他從歐洲遊歷歸來，眼見歐洲戰後的荒涼，刺戟他著了一部歐遊心影錄，便大倡西洋物質文明破產東方精神文明復興之說，往年醉心西化的心理，到這時却回轉頭來傾倒東方文明，他不曾把握着世界大戰的本質，反說西方物質文明製造出大戰的惡果。於是他的思想一天一天地落後，更夠不上做開路的先鋒，而他要做『中國學術史的志願』，也就在這時立定了。他在清代學術概論上曾說道：「識者謂啓超若能永遠絕意政治，且裁斂其學問慾，專精於一二點，則於將來之思想界當更有所貢獻；否則亦適成爲清代思想史之結束人物而已。」現在他已物故，並不曾做到『更有所貢獻』一步，結局，啓超眞的做了「清代思想史之結束人物。」

夏曾佑

總之：啓超對中國學術思想界，有功亦有罪；這用不着我們去批評，最好是看他自己的批評，他在清代學術概論上說：『啓超之在思想界，其破壞力確不小，而建設則未有聞。晚清思想界之粗率淺薄，啓超與有罪焉。……彼嘗言：「我讀到性本善，則教人以人之初而已；」殊不思性相近以下尚未讀通，恐並人之初一句亦不能解；以此教人，安見其不爲誤人。……啓超務廣而荒，每一學稍涉其樊，便加論列；故其所述著，多模糊影響籠統之談，甚者純然錯誤；及其自發現而自謀矯正，則已前後矛盾矣。平心論之，以二十年前思想界之閉塞委靡，非用此種鹵莽疏闊手段，不能烈山澤以闢新局；就此點論，梁啓超可謂新思想界之陳涉。』他這個自己批評，在我們今日看來，是很對的。

＊　＊　＊　＊　＊

譚、梁之外，關於錢唐夏曾佑，我們也得略爲說說。曾佑亦治今文學，亦紬荀申孟，所著有中國歷史教科書三卷（註四）。其論孔子有云：『孔子一身，直爲中國政教之原。中國之歷史，即孔子一人之歷史而已。故談歷史者，不可不知孔子（註五）。』寥寥數語，頗具卓識。他如論『儒家與方士之糅合』論『儒家與方

士之分離卽道教之原始』，都有特見，讀者可以參看中國歷史教科書，茲不贅述。

（註一）仁學：『君統盛而唐、虞後無可觀之政矣，孔教亡而三代下無可讀之書矣。乃若區玉檢於塵編，拾火齊於瓦礫，以冀萬一有當於孔教者，則黃梨洲明夷待訪錄其庶幾乎！其次爲王船山之遺書，皆於君民之際，有隱恫焉。』

（註二）仁學：『×××曰：「三教教主一也，吾拜其一，則皆拜之矣。」斯言也，吾取之。』

（註三）其實，當一九一五至一九一六年之交他辦大中華雜誌時，就已主張拋棄政治專從改造社會入手；但當時他却依然參加反帝制運動。

（註四）中國歷史教科書於一九〇四年在商務印書館出版，開現已絕版。全書分三册，敍至隋代爲止，以下並不曾賡續作去。

（註五）中國歷史教科書第一册八十四頁。

第十二講　新文化運動

概論

促成新文化運動的動力

一九一一年的革命運動，推翻了滿清的統治，但代之而起的，却是代表封建勢力的北洋軍閥；孫中山所領導着的國民黨，因一九一三年二次革命的失敗，在國內已無活動的餘地；中山所揭櫫的三民主義，也早就消滅在北洋軍閥統治的高壓下面去了。反動的封建勢力達到其最高點的時候，便有一九一六年的洪憲帝制運動，便有一九一七年的張勳復辟運動；所謂『中華民國』也早就『虛有其表』了。袁世凱死後，北洋軍閥失掉了惟一的中心，牠內部便起了分化作用；同時，因護法運動而惹起的南北戰爭，更顯明地把整個的『中華民國』截成爲兩橛；結果，軍閥的互相厮殺，遂造成各覇一方的割據局面。在這個時候，政治的黑暗，已經到達極點，領土這樣廣闊的國家，竟沒有一個統一政令的中央政府。政治既然這樣混亂，加以內戰又時時不絕，在這個時期，所謂學術思想界早就沈寂下去了，早就進到殭凍狀態裏面去了；更何況一般深於教養的人只在謀政治活動而拋棄學術生活呢！但是，新的種子，却正萌芽在這個時期；世界大戰的變動，列強的

侵略，國內的動亂，這一切都使沈寂而陷于凝凍狀態中的學術思想界蘇醒過來而朝着新的方向展開，而促成此種展開的惟一動力，就是世界大戰。

一九一四到一九一八年資本帝國主義列強爭取市場的世界大戰，把全世界轉變爲一個新的局勢，關于這一點，不是在這裏可以講明的，現在我們只把牠有關於中國新文化運動的各方面簡略地述在下面：

第一，世界大戰時，西歐列強無暇東顧，殖民地和半殖民地自發的產業，就乘着這個間隙發展起來。印度和中國的產業能在當時發展，便是這個原因。但是，這產業的發展，需要的是統一的國家與輕鬆的稅率，而中國軍閥的割據與橫徵暴斂，正是產業發展的障礙。因爲這個原故，所以在五四運動反帝國主義反軍閥反賣國賊的鬪爭中，新興的資本家與商人才起而罷市表同情於這個運動。這一點充分地表現着封建勢力與資產階級的民主勢力的鬪爭，而形成日後的新文化運動的諸特徵之一。

第二，世界大戰正在激烈的時候，俄國却發生了偉大的革命運動。牠這個革命有牠的悠久的歷史，這裏用不着講；但是在專制魔王「沙」政府統治之下，竟發生

了這驚天動地的革命運動，不但是發生，而且成功了這運動，這一點却不能不使世界人類震駭起來，却不能不使世界人類受一巨大的刺戟。中國的沈寂的學術思想界，受了這革命運動的震盪，自然要激起一個狂濤。這一點於日後新文化運動的談社會主義與做社會運動很有關係，而形成這新文化運動諸特徵之一。

第三，正是世界大戰終止的一年，德國社會黨又把那想做世界之王的威廉第二趕跑了，而建立一個民主國家。德謨克拉西的空氣，一時瀰漫於全球。中國思想界受了這種震盪，自然也要掀起一個波浪。這一點於日後新文化運動的鼓吹德謨克拉西很有關係，而形成這新文化運動諸特徵之一。

此外，由於世界大戰歐人不暇東顧，日本遂得乘間加速度地侵略中國，並為中國製造長期的內亂；又由於日本的侵略與製造內亂，而促成中國民衆的反帝國主義運動，爆發為五四運動；這一切都與新文化運動以很大的助力，而世界大戰則為這一切助力的原動力。

沈寂而陷於殭凍狀態中的中國學術思想界，在這樣的轉變期中，在中國的經濟組織發生變化的時期中，自然要漸次蘇醒過來，否，在『久伏思起』這原則之下，

還要向前奔放起來。這就是新文化運動出生的地盤。許多近視的觀察者說新文化運動是由於胡適、陳獨秀諸人的提倡而來的，實在是種錯誤的見解，在這裏我們更足以證明思想爲時代的產物這句名言之正確。

新文化運動前國內思想界的趨勢及這運動的黎明時期

戊戌政變以前，國內思想界最時髦的東西，就是變法與維新，康有爲、梁啓超諸人，便是這種思想的代表人物；待到這種思想籠罩着思想界的時候，便有守舊派葉德輝著翼教叢編來反駁康、梁的主張，張之洞也著勸學篇以『中學爲體、西學爲用』的口號來調和這思想上的衝突。

排滿的空氣

戊戌政變以後，梁啓超的『打破現狀論』雖然吸引了全國青年，獨執思想界的牛耳，但是啓超只主張立憲却反對革命，所以待等民報發行以後，啓超在思想界的地位又漸次降落下來了。原來在民報未發行以前，排滿革命的潮流就已漸次高漲，孫中山的興中會、黃興的華興會以及唐才常的自立會，固屬是行動上排滿革命的有力團體，而思想上的結集，又有吳敬恆、章炳麟、蔡元培等主持的愛國學社與陳範主持的蘇報。那時鄒容的革命軍一書，更發生很大的影響；他如章行嚴的蕩虜叢

章行嚴

書、劉光漢的攘書與中國民族志、陳去病的清秘史與陸沈叢書以及黃帝魂諸書，也都是宣傳排滿革命的出版物。後來同盟會成立，章炳麟、汪精衛、胡漢民諸人主持民報，來和梁啓超的新民叢報對抗，於是思想界便集中在排滿革命一點上，——這種傾向，一直繼續到一九一一年的革命推倒滿清為止。

民國成立以後，政黨一天到晚地鬧着爭政權，報章雜誌滿紙載着都是討論政制的文字，在這個時候，學術思想界已經沈寂達於極點。當時梁啓超辦了一個庸言報，後來又改辦大中華，他那時雖主張拋棄政治專從改造社會着手，但怎樣去改造社會，他却不曾指示給我們，因此，他這主張不曾收到效力。正在大戰爆發的一年，長沙章行嚴在日本辦了一個甲寅雜誌。行嚴精通邏輯，為文謹嚴，和啓超筆端常帶感情的文章不同；他運用邏輯式的文章，討論政治問題，很受當時社會的歡迎。在甲寅上做文章的人，還有一個黃遠庸；遠庸目擊當時政論與一般社會不生關係，便在他與甲寅記者書中說：『居今論政，實不知從何處說起。……根本救濟，遠意當從提倡新文學入手。總之當使吾輩思潮，如何能與現代思潮相接觸，而促其猛醒；而其要義，須與一般之人生出交涉；然須以漸近文藝普遍四周。』我們讀了

陳獨秀　吳虞　胡適

遠庸這段話，便可以知道當時學術思想界的動向。

洪憲帝制消滅以後，行嚴即投身政治活動，甲寅因之停刊。不久，陳獨秀從日本歸國，在上海發行新青年雜誌，繼甲寅而起成為國內有時代性的惟一雜誌。那時正是國會為着定孔教為國教鬧得很兇的時候，獨秀便拿住這個題目，在新青年上澈底攻擊孔教，說牠是專制的護身符，不合現代社會的需要。獨秀為文能單刀直入，說理又透澈，所以新青年就很受一般人的歡迎。後來，獨秀受北京大學校長蔡元培聘請做了北大的文科學長，仍舊繼續主持新青年。獨秀友人吳虞，又時時在新青年上發表些反孔教的文字，接着因為反對孔教，又連帶反對禮教。這樣一來，新青年的地位就日見增高，而且因為幾千年來人人目為『金科玉律』的禮教到現在居然也有人敢於反抗，所以舊思想的動搖更加使新思想的動向明白地表現出來了，而新文化運動的種子也就萌芽起來了。一九一七年胡適又從美國寄回文學改良芻議在新青年上發表，不久胡適歸國做了北大的哲學教授，和陳獨秀、錢玄同諸人，努力文學改良。但自獨秀的文學革命論發表以後，他們的主張才由文學改良而進為文學革命，接着胡適又發表他的建設的文學革命論，而歸結到『國語的文學、文學的國

語」十個字上面；這樣一來，文學革命的旗幟才鮮明起來。但是我們不要忘記：文學革命決不是限于文學領域以內的事件，因爲文學革命反對貴族文學提倡平民文學，所以由文學革命的德謨克拉西的精神，一定要引起其他思想上的革命，一定要引起種種平民的運動。新青年這種反孔教反禮教以及文學革命的主張，就是新文化運動黎明時期的動向。

一九一八年的冬季，陳獨秀又發行每週評論，登載些討論社會問題政治問題的文章，有時嚴正地批評當時的現實社會；同時，北大學生傅斯年、羅家倫等又組織新潮社，發行新潮雜誌，介紹西洋最近哲學、文學以及政治的思潮。這些刊物，都是受新青年的影響而產生出來的。到了新青年七卷一號，便發表了一篇宣言。——這宣言是陳獨秀做的，——對社會表明他們的主張是擁護德謨克拉西（民主主義）與提倡賽恩斯（科學）。從他們這宣言看來，我們便知道他們的意特沃羅幾已經起了變化，——但是我們要認清楚：這正是時代的反映與產物，決不是陡然在陳獨秀諸人腦筋中起了這樣的變化，——而新文化運動已經正式進到牠的黎明時期，並且黎明時期中這運動的方向與目標也都明顯地表示出來了。

林蔡之爭

新文化運動到了這個時候，却遇着一個反響，這就是新思想與舊思想的鬬爭，這就是新依特沃羅幾與舊意特沃羅幾的鬬爭。一九一九年三月林紓寫給蔡元培的信，便是這鬬爭的開始。這信的大意是責備蔡元培不應在大學裏面提倡新文學與新道德並容納這些有新思想的人充當教授。這信發表在北京公言報上，蔡元培也就在這報上回林紓一封信，解釋當時一般人對北大的誤會。結果因為林紓所持的反對理由過於薄弱，他那衛道的精神，已經不能獲得一般人的同情，所以這個鬬爭的期間並不久，而新思想終於取得了勝利。

劃時期的五四運動與新文化運動的奔放

林、蔡辯論是一九一九年三月間的事，但一到五月，就發生了劃時期的五四運動。原來在世界大戰發生的時候，日本藉口英、日同盟，向德宣戰，出兵和英軍會攻青島，德軍以勢孤出降，日本遂佔領青島。後來中國要求撤兵，日本便於一九一五年一月十八日由其駐京公使日置益逕向中國政府提出二十一條的要求。中國派曾汝霖等為全權委員於二月二日開始和日本會議。延到五月七日，日本發出最後通牒，迫中國政府速即承認。以五月九日午後六時為限。九日午前，中國政府即答覆承認。這就是最可痛心的「五九

國恥』。到了一九一七年，中國因德國使用無限制潛艇攻擊，也向德國宣戰。明年大戰停止，中國便於一九一九年一月派陸徵祥等爲全權代表，參與凡爾賽和會。中國代表在和會提出許多要求，並要求德國在山東的權利直接交還中國。日本代表反對，會議由是停頓。最後由英國倡議將山東問題交由英、法、美三國專門委員會核議。這個消息傳到中國，輿論大爲激昂，於是五月四日，六月三日這兩天北京專門以上學校學生便先後舉行兩次激烈的示威運動，要求懲辦與中、日交涉案有關的交通總長曹汝霖、駐日公使章宗祥及幣制總裁陸宗輿。風聲所播，到處學校罷課，商店罷市。又有鐵路工人聯合罷工之說，形勢日見緊張，政府不得已才將曹、章、陸三人免職。這便是五四運動的來歷。

五四運動的意義

五四運動，從表面上看來，固屬是爲着外交問題而起，這運動的目的，固屬是在於打倒賣國賊曹、章、陸；但是，這運動却有牠的存在根據，決不是偶然的，上面說過的經濟上的轉變，國外局勢的轉變，政治的腐敗以及軍閥的割據，便是牠的存在根據。牠是個反帝國主義的民族主義運動，往後的五卅運動，便是牠的繼續。牠是個反封建勢力的民主主義運動，往後的一切解放運動，便是牠的繼續。這運動

又是個劃時期的運動，在這運動以前，全國的學生、工人以及商人，並沒有團體的結合，並不過問政治；在這運動以後，各種各樣的民衆團體如雨後春筍一般地發生出來了（註一），他們爲着各自的利益都起來過問政治。但是，這裏有一點我們要認清楚：五四運動的領導者是學生，學生並沒有牠獨自的階級立場，並沒有牠獨自的階級意識，惟其如此，所以這運動的目標，雖然確定出來了，但是，由於沒有一個具有階級立場與階級意識的階級去領導這運動向着這目標走去，從而這運動自身固屬是劃時期的運動，却同時又是個啓蒙運動，並不曾集中力量去到達那已經確定了的目標。因爲這個緣故，所以五四運動的直後，各種各樣的新主義新思想，各種各樣的問題，都同時並起；眞可算『五花八門，光怪陸離』：這就是啓蒙運動最顯着的特徵。正因爲這啓蒙運動是多方面的，隨而新文化運動才能向前奔放而到達牠的成熟時期。

新文化運動成熟期的主要現象

新文化運動的成熟時期有些什麼現象可說呢？

第一，以前成爲問題的，到五四以後便不成爲問題了。例如文學革命，在五四以前，還有林紓這些守舊派出來反對 但到五四以後，各地的報章雜誌如雨後春筍

一般地一齊出來了，都一律改用白話文；在這個時候，只研究怎樣去完成白話文學——國語文學，並沒有白話與文言孰得孰失之爭了。

第二，以前不成爲問題的，到五四以後卻成爲問題了。五四以前，固然也反對禮教，固然也提倡德謨克拉西；但是當時理論自理論，行動自行動，兩者並不會打成一片；五四以後，卻因爲一般人參加實際運動，在行動上往往和舊社會舊制度相抵觸，在這個當兒，要求理論與行動打成一片，於是以前不成問題的，到現在都成爲必得與以解決的問題了。以下把這些問題逐項與以簡單的敘述：

（一）工人問題　大戰期間，中國產業已有相當的進展。在這個時期，資本家與工人自然多少要發生衝突，五四以後，工人漸次覺醒，和資本家衝突的事件，就日益增加，而工人問題就成爲當時急待解決的問題了；我們只要看到當時新青年討論紗廠女工待遇問題以及發行五一勞動節特刊，便可以知道工人問題在當時之重要。往後從一九二一年至一九二三年，便不斷地發生罷工風潮，例如：一九二一年一月一日粵漢鐵路工人罷工。三月三日開平煤礦工人罷工，六月二十日京綏鐵路機工罷工，十月十二日粵漢鐵路罷工，十一月二十日隴海鐵路機師罷工，一九二二年

一月十二日香港中華海員罷工，七月二十二日漢陽鋼鐵廠工人罷工，八月五日上海絲廠工人罷工，同日招商局海員罷工，八月三十日京漢鐵路工人罷工，九月八日粵漢鐵路工人罷工，十月十九日唐山京奉路工人罷工，十月二十三日開灤礦務局所屬五礦區礦工罷工，十月二十七日京綏路罷工，十二月十五日正太鐵路罷工，一九二三年一月十日漢口花椒工人罷工，二月四日京綏路工人罷工，二月七日漢口軍隊干涉京漢路罷工，二月二十日正太鐵路工會因罷工風潮，被直晉當局解散。工人運動的興起，後來在五卅反帝國主義運動中工人階級竟握着領導權。

（二）家庭問題　中國家庭組織建立在農業經濟上，自從資本帝國主義侵略以來中國整個經濟組織已經發生變動，尤其是農村經濟的崩潰，使家庭組織跟着崩潰。家庭組織儘管在崩潰，但家庭中的家長權及夫權却仍然有很大的力量，新青年時代，一般思想較進步的人，即已看到了這一點，所以在那時新青年上屢屢有反對禮教討論家庭問題並貞操問題的文章發表，自五四以後，一般青年的意特沃羅幾起了劇變，覺醒了自己應做一個獨立的社會的人，而不是家庭的附屬品，這樣一來，家庭問題便日益緊迫起來了。易家鉞等所組織的家庭問題研究會，就是這種覺醒的

產物。家庭問題所包含的方面很多，如孝的問題、貞操問題、婚姻問題、男女平等問題，都總括在內；這些問題，在當時都經過很多人的研究，並且在社會上獲得相當的成果；不過因爲中國的經濟組織與建立在這組織上的社會制度沒有得到整個而完全的改造，所以許多過激而有爲的青年覺不免做了這個時代的犧牲者。

（三）教育問題　中國的教育制度，是由外國移植過來的，是現代資本主義式的教育制度；這種制度在資本主義國度裏自有牠的作用，但是移植到中國來却因爲中國經濟組織不曾整個地資本主義化，所以就失掉了牠的作用，而其結果就是造就了許多高級遊民。一九一四年黃炎培感覺到這種弊病，便提倡實利主義的教育，但在社會上不曾得到回聲。五四以後，杜威來華講演，他的實用主義的——美國式的——教育學說，便在國內掀起一個波濤，一九二一年全國教育會聯合會所決議的新教育系統案恰恰就是受了他這實用主義教育學說的影響的產物。同時，如前所述，五四運動含有平民主義的傾向，而杜威的教育學說，也具有平民主義的精神，因此，平民主義的教育又盛極一時，而且有許多教育家從事實際的平民教育運動。但是我們不要忘記：美國式的教育制度也自有牠的存在根據，美國是資本主義極發達

的國家，牠這教育制度自有牠的「實用」，——在資本主義正在崩潰的行程中，這制度在美國也發生出極顯明的破綻，——我們去模倣牠這制度，便不見得「實用」了，不然，近年來又從何處會發生中國教育破產的呼聲呢？

以上三項，不過是舉其犖犖大端而言，此外還有宗教問題，（少年中國學會在當時曾敦請梁漱溟、李石曾、屠孝實諸人講演宗教問題，後來更有非宗教大同盟，）男女社交問題等等，因其關係較小，恕不備述。

其次，新文化運動的成熟時期在學術思想方面又有些什麼可說呢？

學術思想的變化

第一，關於哲學方面者：中國哲學，在這時期以前，並不是沒有人去研究，但是，能夠用有系統的方法去整理中國哲學，却要算胡適。胡適是杜威的學生，深受實用主義方法論的影響，又受過樸學家所用的治學方法的訓練，所以他著的中國哲學史大綱（註二）很有條理；不過他的毛病，只着重在「時代背景」，並不曾把經濟轉變影響到哲學方面的契機說出來（註三）。他如談西洋哲學的張東蓀，談印度哲學的梁漱溟，都有相當的成就。李石岑主辦的民鐸雜誌，在這個時候，發行幾次專號，對於尼采、康德、以及柏格森的哲學，都作了有系統的介紹。同時，羅素來

華主譯數理哲學，張崧年對他頗有研究。翻譯的哲學書籍也很多，如尙志學會譯著及共學社叢書便着重在哲學方面，但是缺乏有系統的介紹。在這個期間，一般人研究哲學的興趣都很濃厚，到一九二三年便有所謂玄學與科學之戰（註四），不過兩方的戰士在方法論方面都沒有良好的武器，所以一場論戰依然得不到最後的解決。

第二，關於科學方面者：科學方面最值得記述的，便是考古學的發展。一八九八年與九年之交，河南安陽縣曾掘出商代甲骨的破片；當時研究甲骨文的人，以王國維、羅振玉爲最有心得。一九二一年，農商部礦政顧問安特生(J. G. Andersson)先後在遼寧錦西縣沙鍋屯與河南澠池縣仰韶村探掘，獲得石器、骨器、單色陶器及彩色陶器，斷定爲新石器時代的遺物；後在他處又屢屢發見這時期的遺物，現總稱爲『仰韶期』。一九二三年，德國博物院古生物學專家德日進 (P. Teilhard de Chardin)及天津教士桑志華(E. Licent)在陝西、甘肅及鄂爾外斯各地發見舊石器時代的大宗石器，一九二三年至二四年，安特生又先後在甘肅洮沙縣新店附近，狄道縣寺窪山、西寧縣下羅及鎮番縣沙漠等地發見石器、陶器及少數銅器，斷定爲新石

器時代末期與銅器時代初期的遺物。一九二五年，美國紐約博物院外蒙古調查團，在納爾遜（N. C. Nelson）指導之下，發見舊石器與新石器時代的過渡期的石器。安特生將發見的結果，作成中國遠古之文化一文。他如丁文江翁文灝主辦地質，對於考古學亦有相當貢獻，翁文灝更撰近十年來中國史前時代之新發見一文，詳記屢次發見的經過與結果。這些發見，很影響於中國古史的研究，使我們對於中國古史的觀念改變過來，知道以前所謂三代盛世並不見得那樣完美。其次，科學方面值得記述的，還有：（一）杜里舒（H. Driesch）與葛拉普（A. W. Grabau）的來華講學，杜氏有講演集，其愛因斯坦氏相對論及其批評一書，爲張嘉森譯成漢文；葛氏所著地球與其生物之進化，有趙國賓譯本。（二）史地方面，如顧頡剛的古史辨，頗具疑古精神，多半受有今文學家的影響；如陳垣專研究古代外國人同化於中國的歷史，最有心得；又如馮承鈞迻譯中國西部考古記、中國史乘中未詳諸國考證、崑崙及南海古代航行考及東蒙古遼代舊城搜考記諸書，也於中國史地的研究，有相當的貢獻。（三）他如王光祈研究西洋音樂理論，劉海粟的西洋繪畫，李金髮的雕刻與造像，均有相當的造就。

第三，關於思想方面者：上面說過，五四運動是啓蒙運動；在這啓蒙運動時期，雖然大衆的目標，在於改造社會，在於反抗舊勢力與舊束縛，但是，當時的思想，却是『五花八門，無奇不有』。現在總括地說，可以分成以下各種：

第一，談社會主義者：新青年在七卷一期的宣言上，原是擁護德謨克拉西，但到五四以後，陳獨秀、李守常、顧兆熊一班人，却也談起馬克司主義來了。當時晨報附鐫、時事新報學燈、民國日報覺悟、戴季陶主辦的星期評論、陳獨秀主辦的每週評論、進步黨的解放與改造（後改稱改造）、國民黨的建設，都無不時常登載介紹或討論社會主義的文章。建設月刊上，竟登載胡漢民運用唯物史觀以硏究倫理的作品。風氣所播，在當時幾乎無人不談社會主義，新青年社翻譯的柯祖基著階級鬭爭，商務印書館翻譯的馬克斯著價値價格及利潤與柯祖基著人生哲學與唯物史觀，便是這時期的產物，不過當時所談的過於膚淺，而且時有錯誤，在社會上並不曾獲得囘聲。此外還有徐六幾郭夢良等談基爾特社會主義，與進步黨頗接近，關於柯爾（G. D. H. Cole）的著述介紹頗多，但在社會上也沒有什麼影響。

第二，談無政府主義者：中國談無政府主義最早者，要算張繼、劉師復、吳敬

恆、李石曾諸人。張繼從事政治活動，師復早死，都與無政府主義運動無甚關係。敬恆、石曾二人在新文化運動時期，力倡半工半讀運動（註五）；大戰以後，他們設立留法勤工儉學會，國內學子前後往法半工半讀的，不下數百人。當時俄國革命已告成功，德國亦正在革命狂潮中，這些學子爲這種革命空氣所籠罩，後來竟有一部分成爲××主義的信徒。敬恆又提倡物質科學，嘗爲文反對東方式的精神文明，頗得一般學子的歡迎。

第三，談新村者：中國談新村運動者，以周作人居首。這運動是用消極的方法，不採用反抗的手段，去謀社會改造。這運動在思想上，受了日本武者小路實篤的影響；他們看見人類的墮落，社會的腐敗，只想用溫情主義不抵抗主義去轉變牠，所以他們主張組織新村。他們想離開現實社會，去建立他們理想中的生活，這便是他們的根本錯誤。武者小路實篤的新村運動，經過一度嘗試以後，已經宣告失敗，他本人也漸陷於頹喪的狀態；因爲這個原故，所以中國新村運動也不過在紙上談談，並不曾見諸事實，牠在社會上更沒有什麼影響。

第四，談三民主義者：正在新文化運動高潮時，孫中山從廣東失敗回到上海，

他目擊思想界的轉變與蘇俄革命的成功，深知欲完成中國革命非從主義的宣傳與建設不可。他在一九一七年，就作成了民權初步（社會建設）；明年又作成孫文學說（心理建設），建設月刊出版時，他又在這月刊上前後發表他的實業計劃（物質建設）；後來把這三書合訂一冊，便是他的建國方略。同時，他的同志汪精衛、胡漢民、廖仲愷、戴傳賢，也不時在建設上發表作品。一九二三年，他又把他的三民主義講演一遍，並印成講演錄。三民主義——孫文主義——經過這一番深入的研究與宣傳以後，才廣布到全國羣衆。

此外還有少年中國學會，是些國內專門學校以上學生及留日學生組織的，目的在於改造社會，但改造社會的手段卻不曾明定出來。總之：在新文化運動的高潮中，各種思想與主義，都同時並起，各人所信奉的主義，一般地來說，也不曾確定；往後不久，思想與主義的分野，就顯明地表現出來了。

（註一）一九一二年，江亢虎雖已打出社會黨的招牌，各地雖有工會的組織，但都是「空有其表」，沒有絲毫力量；所以中國有眞正民衆團體的組織，卻只能說是從這個時期起。

（註二）胡適著中國哲學史大綱，最初在北大印成講義，一九一九年二月始正式由商務印書館出版。

（註三）關於批判胡適的著作，可參觀神州國光社出版的讀書雜誌胡秋原著貧困的哲學一文。又最近馮友蘭著中國哲學史，頗能運用黑格兒的辯證法，於中國哲學史研究領域上闢一新天地。

（註四）一九二三年，張嘉森（君勱）在北京清華學校講演，反對科學的人生觀。接着丁文江在努力週報上反駁張氏的講演，為科學辯護。——玄學與科學的論戰由是發生。當時學者如胡適、陳獨秀、梁啓超、吳敬恆、唐鉞、范壽康、任鴻雋、王星拱、張東蓀及林志鈞等，都參加這個論戰。

（註五）無政府主義者主張各盡所能各取所需，所以他們提倡半工半讀運動；又當時王光祈等所組織的工讀互助團也可算屬於這一派。

思想的分野與新文化運動的轉變

新文化運動隨着五四運動而達到其成熟時期，當時一般較進步的人，都懷抱改造社會的思想，都要求一種新生活，但是，關於怎樣去改造社會，關於怎樣去實現這新生活，却不曾找出一種確定的手段

與方法等；惟其如此，所以這時期的思想與主義異常龐雜；而且對於各派各樣的主義，都沒有深刻的把握。等到這一般較進步的人，遇到現實的問題而必得與以解決的時候，遇到他們自己要在政治上社會上找出路的時候，於是迫着他們不能不採取一種確定的手段與方法，去應付這種需要，換句話說，就是迫着他們不能不採取明確的立場，去應付這種需要；在這個當兒，便發生思想的分野。這正是新文化運動進展的現象。以下就當時思想分野的大勢，作一個梗概的敍述：

第一，新青年派：這派的人物，以陳獨秀與胡適爲主幹。陳獨秀一派，傾向××主義，與李守常、鄭超麟等，於一九二〇年組織勞工協會秘書部，發行嚮導周報，專事××主義宣傳；一九二二年才正式組織中國××黨。胡適一派，主張好人政府主義，打算加入當時的政治運動去改造當時的政治，蔡元培、羅文幹、王寵惠都屬于這一派，一九二二年發行的努力週報，可算是這一派的機關報。

第二，少年中國學會派：這派在這期間的地位很重要，因爲這派自分化以後，不拘在政治上，抑或在學術思想上，都取得重要的地位。這派完全是些有爲的青年所組織的，在沒有分化以前，大家的目標，不外是改造社會。待到各人要在政治上

社會上找出路的時候，這派便發生改造社會的方法問題。其中信奉××主義為改造社會方法的，如張國燾、鄧中夏、黃日葵，後來便加入××黨，成為××黨中的重要人物。其中信奉國家主義為改造社會方法的，如曾琦、陳啓天、余家菊，便組織國家主義青年團，醒獅週報便是他們的機關報。還有一部分人，如郭沫若等，便另外組織創造社，發行創造季刊及創造週刊，介紹文藝思潮。一九二五年以後，郭沫若也加入到××黨裏面去了。

第三，國民黨：孫中山自從經過累次失敗及目擊俄國革命成功以後，便決心要改組中國國民黨：一九二三年十一月發表改組宣言，改組後，於明年一月在廣州舉行全國代表大會，決定聯俄容共政策（註一），提出『打倒帝國主義』『廢除不平等條約』諸口號，『國民革命』事業才從此開始。

第四，無政府主義派：這派在中國很少實際運動，他們認為無政府主義的實現，離目前還遙遠得很，而目前最迫切的工作，却是國民革命，所以他們——如吳敬恆、李石曾——一面是無政府主義者，一方面又是國民黨員，從事國民革命工作。

由上所述看來，思想的分野，不外三大派：即三民主義、共產主義與國家主

義。在當時只有這三派在思想界獲得各自的地位，至於進步黨及其他卻已聲銷跡匿了。

到了一九二五年，國內情勢又起了劇烈的變化。第一，上海的五卅慘案，引起了空前的反帝國主義運動；在這運動中充分地表示着民衆的力量，並且這運動推動中國革命向前奔放。第二，孫中山的北上與孫中山之死，把「打倒帝國主義」「廢除不平等條約」諸口號深刻地印入到民衆的腦海中。革命空氣因此瀰漫全國。不久，北京又有三一八慘案與首都革命的發生；接着國民革命軍北伐，革命便已經到達牠的高潮；在這個時候，農民運動與××黨都得到異常的發展。經過這個高潮以後，新文化運動便走入牠的轉變期。以下就這轉變期的主要現象略爲說說：

在革命高潮時，國家主義派已失却其存在根據，所以當時支配思想界的，就只有三民主義與共產主義。經過這高潮以後，依然只看見這兩種主義在思想界活躍着。這就是轉變時期的特徵。現在再把這特徵引申地來說：

第一，在這轉變期中，治學術的人，都不能不有他各自的立場：例如談中國經濟結構問題，便有兩種論調：一種說中國經濟是前資本主義時代的經濟，他一種說

中國經濟是封建性的經濟；例如談文學，便有民族主義文學與普羅文學之分野；例如談哲學，便有觀念論與唯物論之分野。

第二，在這轉變期中，新興社會科學得到異常的進展：這種進展，決不是偶然的，而自有其存在根據。自一九三〇年至三一年，討論中國社會結構的著作特別豐富，並且漸次地能用新的方法去分析中國的社會結構。又如對于中國古代社會的研究，也漸次地能用新的方法從科學上說明中國古代社會的演進。不用說，這些討論與研究，都能替中國學術思想界開闢一個新局面。

中國的學術思想，有幾千年悠久的歷史，中間經過幾次的大轉變，這從本書以上所述各講看來便可瞭然。海通以來，不滿百年，其間又經過維新運動與新文化運動；到現在更進到新文化運動的轉變期。今後我們學術思想的出路，就從這轉變期中決定。我們生在這一時代的人，都負着中國文化的未來的重任，所以我們決不能放鬆這個轉變期，而必得從意識上與以認識。

（註一）一九二〇年，蘇俄優林到北京，與北大教授學生發生了一點關係。一九二二年，蘇俄代表越飛到北京，北京新潮社等十四個團體以國民團

體的資格開宴會歡迎他，表明中國智識階級代表全體國民對蘇俄表示友好的意義。從此以後，北京晨報才有聯俄問題的討論。這一點，頗影響於國民黨的聯俄政策。